تشارلز لارمور



أخلاق الحداثة

ترجمة: مايكل مدحت يوسف

3384

أخلاق الحداثة

تشارلز لارمور

3384

لوحة الغلاف للفنانة جاذبية سرى من مقتنيات قطاع الفنون التشكيلية

تصميم الغلاف: احمد بلال

تدور مقالات هذا الكتاب حول استكشاف مشكلة العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية والحداثة، وتنقسم مقاربة هذه المشكلة إلى ثلاثة أقسام رئيسية؛ يعالج القسم الأول منها طبيعة الأخلاق الحديثة ذاتها والاختلاف بينها وبين أخلاق العصور القديمة سواء في أصولها وأسسها أو فيما ترتبط به من ممارسات اجتماعية وسياسية، مع التركيز على عصر التنوير ودوره في بلورة الرؤية الحديثة للأخلاق والفصل بينها وبين الأخلاق الدينية والميتافيزيقية. ويعالج القسم الثاني المذهب الطبيعي تحديدًا وموقفه من إمكانية قيام "معرفة أخلاقية" وذلك بالوقوف على فلسفة كل من كانط ونيتشه. أما القسم الثالث فيعالج تطبيق هذه الرؤية النظرية على العلاقة بين المذهب الليبرالي ومشروع الحداثة الغربية. بهذه الصورة نجد في مقالات الكتاب تنوعًا ثريًا بين موضوعات مثل فلسفة الأخلاق، فلسفة القيم، الدين وعصر التنوير، تراث الفلسفة الغربية، طبيعة مشروع الحداثة، المعرفة الأخلاقية، الفكر السياسي الغربي، المبادئ السياسية للمذهب الليبرالي، التعددية السياسية والاختلاف المعقول، بالإضافة إلي تقديم فحص نقدي وقراءة جديدة للكثيرين من أعلام الفكر الغربي مثل نيتشه، وليو شتراوس، وكارل شميت، وجون راولز ويورجن هابرماس، مما يجعل من المقاربة الفلسفية والفكرية التي يقدمها لنا تشارلز لارمور في هذا الكتاب موضوعًا لا غنى عنه للمكتبة العربية سواء بالنسبة للقارئ المتخصص أو غير المتخصص المهتم بالفلسفة والأخلاق وبالمشكلات الثقافية والسياسية المعاصرة بوجه عام، وذلك نظرًا لأسلوبه السلس ولغته البسيطة المباشرة التي تجمع بين العمق والوضوح معًا.

أخلاق الحداثة

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: كرمة سامى

- العدد: 3384
- أخلاق الحداثة
- تشارلز لارمور
- مايكل مدحت يوسف
- الطبعة الأولى 2022
- التصحيح اللغوى: محمود حنفى

هذه ترجمة كتاب:
The Morals of Modernity
By: Charles Larmore

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

أخلاق الحداثة

تأليف: تشارلز لارمور

ترجمة: مايكل مدحت يوسف

2022

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

لارمور، تشارلز
أخلاق الحداثة/ تأليف: تشارلز لارمور، ترجمة: مايكل مدحت يوسف .
القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠٢٢
٣٠٨ ص، ٢٤ سم
١- الأخلاق – فلسفة .
٢ – الفلسفة العربية .
(أ) يوسف، مايكل مدحت (مترجم)
(ب) العنوان ١٧٠

رقم الإيداع : ١٧٣٦٥ / ٢٠٢٢
الترقيم الدولى : 978-977-92-2388-9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

تنويهات

أود أن أتقدم بالشكر لتيرانس مور، المحرر الخاص بأعمالى في مطابع جامعة كمبريدج، كما أتقدم بالشكر أيضًا إلى كل من ماري راسين وكاري جرونر، حيث ساعدا بقدر عظيم في عملية الإعداد لهذا الكتاب.

يتوجب على أيضًا أن أتقدم بالشكر لمونيك كانتو– سبيربر، التي كانت قد طلبت منى منذ وقت مضى أن أنشر مجموعة من المقالات المكتوبة أصلا باللغة الفرنسية في سلسلتها. لا يعد ذلك المجلد "الحداثة والأخلاق modernite et morale " (Paris: press universitairies de france, 1993)، على الرغم من بعض التداخلات، مماثلًا للكتاب الموجود بين أيدينا باللغة الإنجليزية. لكن لابد أن أقر أنه لولا مبادرتها، لم أكن لأفكر بجدية في تجميع نتاج عمل السنوات الماضية.

وأخيرًا، فأنا مدين بلا حدود لزوجتي إيمى Amey، فلولا صبرها وقراءتها المتأنية لم يكن باستطاعتي كتابة مثل هذا العمل.

تمت المراجعة الأساسية لأصول النشر الخاصة بمقالات هذا الكتاب، على النحو التالي:

Chapter 1: Philosophie (israel) 20, nos. 1-2 (july 1990), pp. 15-32.

Chapter 2: Charles Larmore, Modernite et Morale, pp. 71-92.

Chapter 3: New Republic, 3 july, 1989, pp. 30-5.

Chapter 4: New Republic, 17 may 1993, pp. 50-3.

Chapter 5: Previously published. The first half appeared in Larmore, Modernite et Morale, pp. 25 44.

Chapter 6: Political Theory 18, no.3 (August 1990), pp. 339-60.

Chapter 7: Social Philosophy and Policy 11 no. 1(1994), pp. 61-79.

Chapter 8: Larmore, Modernite et Morale, pp. 207-20.

Chapter 9: Inquiry 34 (March 1991), pp. 77-89.

Chapter 10: originally in german in deutsche zeitschrif fur philosophie 2 (1991), pp. 321-7, and much expended in english in european journal of philisophy 3, no. 1 (April 1995), pp. 55-68.

المقدمة

تم تكريس مقالات هذا المجلد في سبيل استكشاف مشكلة بعينها، ألا وهي العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية والحداثة. تقوم هذه المشكلة في قرارتها على تعريف الطريقة التي يجب على الصيغ المميزة لخبرات الحداثة أن توجه من خلالها تفكيرنا الأخلاقي. لكن هذه المشكلة تطرح أيضا تساؤلا أبعد من ذلك حول إذا ما كانت الصيغ المسيطرة على الحداثة الفلسفية ذاتها قد كفت بصرها عن أبعاد مهمة من الحياة الأخلاقية. تأتى هذه الموضوعات ضمن القضايا التي عالجتها في كتاب سابق، "أنماط التداخل الأخلاقي" ١٩٨٧، لكن على الرغم من أنني قد قمت بتطوير المادة العلمية المستخدمة إلى مدى أبعد، فإنني قد قمت أيضا بالتوجه صوب طرق جديدة. علاوة على ذلك، تظهر الكثير من المقالات الحاضرة، على الرغم من كونها قد نشرت سابقًا، في صورة منقحة وموسعة. كما أن هذا الكتاب، بالإضافة إلى أنه يحدد لنا المزاعم التي تثيرها الفلسفة والخبرة الحديثتان في وجه وعينا الذاتي الأخلاقي، فإنه أيضًا، كما آمل، يضفى قدرا من المعنى على الصعوبة التي شعرت بها في تلمس طريقي خلال هذا الموضوع وصولا إلى قناعاتي الخاصة.

إن معنى مصطلح الحداثة ذاته أبعد ما يكون عن الوضوح بالطبع. لكنني أثق على الرغم من ذلك في أن فهمي لهذا المصطلح وفقا لسياق هذا الكتاب، سيمكنني من مساعدة القارئ على توضيح بعض المفاهيم الخاطئة. أولا وقبل كل شيء، يجب أن أؤكد أنني لست معنيا هنا بشكل أساسي بالثقافة الحديثة والمجتمع كموضوع للتقييم الأخلاقي. ورغم أن مثل هذا التقييم قد يكون ضروريا. فإن اهتمامى هنا ينصب على الارتباط الأكثر أهمية بين الفلسفة الأخلاقية والحداثة. إن هدفي هو امتحان الطرق التي ينبغي للصيغ الحديثة أن تشكل من الخبرة أو بالأحرى تنعكس من خلالها على مقولات تفكيرنا الأخلاقي ذاته.

من الواضح أن الحداثة، مفهومة على هذا النحو، لابد وأن نتصورها على أنها شيء إيجابي من الناحية الأخلاقية، أو بمنزلة عنصر أساسي في الأمور التي أعتقد أنها ذات قيمة. آمل ألا يفترض القارئ مخطئًا أنني أطابق بين الحداثة بهذا المعنى وبين الحياة الحديثة بأسرها، أو يعتقد أنني أحتفي بكل ما هو حديث على نحو مميز. لأنه من منا باستطاعته إنكار أن العصور الحديثة قد نالت نصيبها العادل من الفزع والرعب، بل واخترعت أنواعًا جديدة منها أيضًا؟ إنني أبحث عن الزهرة، مثلما فعل هيجل، في تقاطع الحاضر واللحظة الراهنة.

إضافة إلى ذلك، وحيث إن اهتمامي ينصب على ما تم استيراده من الخبرة الحديثة والفلسفة الأخلاقية لفكرنا الأخلاقي اليوم، فإن الجوانب الجمالية من الحداثة، وخاصة التطورات التي تعرف باسم "مذهب الحداثة" "Modernism" تلعب دورها (الفصل التاسع) فقط إلى الحد الذي تكون فيه على صلة بالإشكالية الأخلاقية. هناك تحذير آخر، وهو أنه على الرغم من تقييمي للحداثة على أنها ظاهرة بدأت في البروز بصورة واضحة بداية من القرن السادس عشر، فإنني لا أعتقد أنه قد حدث في ذلك العصر انحراف حاد أو هائل عن روح العصر zeitgeist، بمعنى أنه لم يحدث انحراف من شأنه أن ينتج إلى يومنا هذا أنماطًا غير معروفة من الاعتقاد والخبرة التي تطيح بكل المفاهيم ما قبل الحداثيّة. على هذا النحو، أُقيم الانفصال عن الصورة التي كونها الفكر الحديث عن نفسه. عادة ما نظر مفكرو الحداثة (من أمثال ديكارت وبيكون) الأوائل لأنفسهم وكأنهم يبدءون من الصفر، فهم يطرحون الأفكار الموروثة جانبًا ويبدءون في تقديم أفكار أخرى جديدة. لقد ألهب الطموح ذاته مخيلة فلاسفة مذهب الاستقلال الذاتي والذي أعلن من خلاله المثاليون الألمان أن الوعي الذاتي الحديث يستطيع أن يستقي من ذاته المعايير التي يمكن من خلالها أن يرشد أفكارنا وأفعالنا[1]. من الواضح أمامنا اليوم كيف كانت هذه التنميطات الذاتية مبالغًا فيها، وكيف كانت

---

(١) لفهم هذه الأهداف والصعوبات فى المذهب المثالى الألمانى، يمكن الرجوع لعمل روبرت ريبن: Rpbert Rippin الرائع "Modernism as a philosophical problem" (Oxford: Blackwell. 1991).

أنماط التفكير التي نعتبرها حديثة معتمدة حقًّا على ما جاء قبلها. لكن لا ينبغي لتركيزنا على عناصر الاتصال أن يحول دون رؤيتنا للتغيرات المهمة التي تعبر عنها الحداثة، حتى وإن كانت تشير إلى تحولات في تأكيداتنا أكثر من إشارتها إلى انفصالات مطلقة. أحاول في هذا الكتاب أن أتلمس طريقًا وسطًا بين الحدود القصوى التي غالبا ما تقرّها المناقشات الفلسفية حول هذا الموضوع. إن الحداثة ليست فعلًا بروميثيًّا للمشروعية الذاتية، وكذلك أيضًا الإحساس بكونها محض وهم جديد. إنها تقدم، علاوة على ذلك، ظرفا ما زال راهنا بالنسبة لنا. ولا بد من أن أعترف بقدر من التعاطف مع فكرة "ما بعد الحداثة"، التي تعد، على الرغم من شهرتها مؤخرا، فكرة غامضة للغاية. ما زالت هذه الفكرة تبدو بالنسبة لي (كما ألاحظ في الفصل الثاني) سجينة الصعوبات نفسها التي تواجه الفكر الحداثي والتي يُفترض أنها تمثل جرس إنذار بالنسبة له.

على أية حال، ربما يكون المصدر الأعظم لسوء الفهم هو الشك في أن استجابة الفلسفة الأخلاقية لما يدعى بالـ"حداثة" هو بمنزلة اهتمام ألماني غريب، ذي أهمية ضئيلة للعقول الرزينة التي لا تعير اهتمامها ولا تتأثر بالفلسفات التأملية للتاريخ. في الواقع، لا يعد مثل هذا المشروع ضيق الأفق. إذ لا يمكننا أن نفهم تاريخ الأخلاق الحديثة منذ القرن السادس عشر في العالم الناطق بالإنجليزية وكذلك أيضا في القارة الأوربية، إلا باعتباره مجهودًا لابتكار مفهوم عن الأخلاق يتلاءم مع بزوغ سمات الحياة الحديثة. كما أن القلق بشأن مدى كفاءة الأخلاق الحديثة المقتصرة على ثقافة الفلسفة الألمانية لا يمكن إرجاعه فقط لضغينة الاتجاهات المعادية للحداثة وعدائها. ففي نهاية الأمر، نجد أن أحد أبرز سمات الأخلاق الأنجلو-أمريكية اليوم هي عدم الرضا عن سيطرة اتجاهات الإلزام الذاتي على الأخلاق الحديثة – سواء كانت كانطية أو نفعية– بالإضافة إلى الرغبة في الرجوع للنظريات القديمة ونظريات العصور الوسطى عن الفضيلة. وكما توضح مقالات القسم الأول من الكتاب، فإنني لا أشاركهم الحماسة نفسها لإعادة أفكار مثل فضيلة تحقيق الذات إلى مركز الفكر الأخلاقي مرة أخرى. إنني أنظر للنماذج القديمة، إن كنت أقوم بهذا على الإطلاق، بسبب نوع آخر

مختلف وغير معتاد من عدم الرضا عن الفكر الأخلاقي الحديث، أعني بذلك نزعته الطبيعية المسيطرة ورفضه أن يعترف بالبعد المعياري الأصيل للواقع. لكن إعادة إحياء الأرسطية الجديدة، كما تسمى عادةً، ربما تساعدنا هنا في إظهار كيف أن المشكلات الفلسفية للحداثة ليست بالغريبة أو المجهولة عن الأخلاق الأنجلو- أمريكية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن فكرة تحديد الفلسفة الأخلاقية لتوجهاتها وفقًا لظاهرة محددة تاريخيًا هي فكرة نادرة في هذا القرن بالنسبة للعالم الناطق بالإنجليزية. في السنوات اللاحقة، كانت هناك علامات على تحول بمثل هذا الاتجاه. (يذهب فكري هنا إلى أعلام على غرار الأسدير ماكنتير Alasadair MacIntyre، وجون راولز John Rawls، وتشارلز تايلور Charles Tylor، وبرنارد ويليامز Bernard Williams) لكن مثل هذه التطورات تقف في مواجهة الأنماط السائدة من التفكير. إن الأرثوذكسية المسيطرة ترجع في أغلبها لتأثير "الفلسفة التحليلية". وما انتهى إليه معنى هذا المفهوم الفلسفي اليوم يعتبر أمرًا غامضًا دون شك. لكن المعنى المحدد الذي كان يحمله هذا المصطلح في السابق لا يمكن أن نخطئه، كما أن الصيغة القوية التي أعطاها هذا المعنى للعادات اللاتاريخية في التفكير والتي دامت طويلا، لا تزال موجودة معنا. أستطيع أن أقدم أفضل توضيح ممكن لنوع المشروعات التي أسعى لتحقيقها إذا ما شرحت لماذا أرفض المفهوم التحليلي. وعلى الرغم من أن أسبابي ليست غير مسبوقة، فإنني لا أصل من خلال هذه الأسباب إلى النتائج نفسها التي يصل إليها الآخرون. توضح الفكرة المختلفة عن الفلسفة التي أجدني مدفوعًا نحوها لماذا أتعامل بقدر هائل من الجدية مع مسألة وضع الحداثة للفلسفة الأخلاقية في مكانة مهمة. وكما سيتضح، لا أعتقد أنه يوجد الكثير مما يمكن قوله بقدر من التأكيد عن طبيعة الفلسفة بوجه عام. لكن هذه الحقيقة ذاتها تنتمي إلى صميم الروح الفلسفية التي قمت من خلالها بتأليف هذا الكتاب.

لقد استرشدت الفلسفة التحليلية في الجزء الأول من هذا القرن[١]بالاعتقاد الذي مفاده أن الفلسفة لابد أن تقوم بتمييز نفسها، سواء من خلال موضوع دراستها أو من خلال مناهجها، عن الأنماط الأخرى من التفكير، وعلى وجه الخصوص عن العلوم التجريبية. وعدا ذلك فإنها لن تكون مكافئة للعلوم الأخرى. (تشترك الفلسفة التحليلية في هذا مصادفة مع قريبتها القارية "الفنومنولوجيا")[٢]. سوف تقوم الفلسفة بالتركيز على "معنى" المفاهيم المفتاحية لتفكيرنا، تاركةً بعد ذلك مهمة تحديد الموضوعات التي سينطبق عليها هذا المعنى للخبرة أو للعلم. وفى هذا النطاق المحدد وحده كان من المفترض أن يتم تطبيق منهج فلسفي خاص، ألا وهو "تحليل المفاهيم". وبما أن الفلسفة في هذه الحالة تملك نطاقها ومنهجها الخاص، فإنها تستطيع حينئذ أن تحدد مقدمًا إذا ما كانت المشكلة المعطاة هي مشكلة فلسفية حقًّا، أم أنه يجب أن يتم نقلها إلى مجال بحثي آخر. لكن الأهم من كل هذا، هو أن مجال المعنى بدا كما لو كان مستقلا عن تقلبات وتغيرات الخبرة. لهذا السبب كانت الفلسفة التحليلية في تقصيها عن معنى مفاهيمنا الأساسية، تأمل دائمًا في تحديد أسس المعالم الرئيسية لخبرتنا، وبنية فهمنا للعالم ولأنفسنا أيضا باعتبارهما ينتميان إلى هذه الخبرة بالضرورة.

وبتطبيق هذا الأمر على مجال الأخلاق، قامت الفلسفة التحليلية بالتركيز على تحليل المفاهيم المفتاحية مثل "ينبغي" أو "الخير". كانت "الميتا-أخلاق" أو "ما وراء الأخلاق"، وفقا للتسمية التي أطلقت على هذا المشروع آنذاك، تهدف إلى

---

(١) لابد أن نضع فى اعتبارنا أن هذا العمل قد كُتِب فى القرن العشرين (المترجم).

(٢) بعض من المواد العلمية المستخدمة فى هذه المقدمة مأخوذ من مقال: "convictions philosophiques" فى كتابى: "Modernite et morale" (Paris: Press Universitaire de France, 1993)، وفى هذا المقال أقوم بامتحان تفصيلى لأوجه التشابه بين الفنومنولوجيا والفلسفة التحليلية باعتبارهما صيغتين للفلسفة الأولى.

تحديد معنى هذه المفاهيم دون افتراض أي نوع من الصدق في النظام الأول والبناء الأساسي لهذه المزاعم (أو على الأقل تلك التي تبدو منها مثيرة للجدل) بشأن ما الذي ينبغي على المرء أن يفعله أو ما الأشياء التي تعد خيرة من الناحية الأخلاقية؛ إن مسألة النظام الأول والبناء الأساسي للموضوعات يجب أن تُعالج (هذا إذا ما تمت معالجتها على الإطلاق) فقط على أساس من هذا التحليل المفاهيمي. كان من المفترض أن لهذه المفاهيم الأخلاقية الأساسية معاني لا تتغير، ولا يطالها أثر التغير التاريخي في أفكارنا عن الحياة الأخلاقية. كان جورج إدوارد مور G.E. Moore في كتابه "أسس الأخلاق" Principia ethica (1903) دائما ما يعتبر أن العمل الافتتاحي للأخلاق التحليلية ملائم لهذا النموذج الإرشادي على نحو ممتاز. لقد أظهر مور ثقة بالغة في فكرة أن معنى أو نواة المفاهيم الأخلاقية يمكن تحديدها مرة واحدة وللأبد. لم يُظهر مور في أي موضع شكه في احتمال أن يكون قد حدث في تاريخ الأخلاق أي تحول أساسي في المحتوى، أو في أن مركزية هذه المفاهيم هي مركزية نسبية. مثل هذا الوعي لم يكن غائبا عن كتابات معلمة في كمبريدج، هنري سيدجويك Henry Sidgwick (في الفصل الأول أشير إلى مدى استبصار سيدجويك بهذا الشأن). لا يقتصر الأمر فقط على أن مور لم يكتب كما فعل سيدجويك "موجز لتاريخ الأخلاق"، بل إنه أيضا لم يعتقد أن مثل هذا الأمر يستحق العناء. إن كتاب مور نظرا لأنه لم يقدم أي وضوح فلسفي أو قوة في الحجة أكثر من تلك التي قدمها كتاب سيدجويك "مناهج الأخلاق"، ربما يدفع المرء للشك في أن ثورة مور "التحليلية" في مجال الأخلاق لم ترقَ إلى المستوى المتوقع منها على الإطلاق. ولقد توصل البعض إلى هذا الاستنتاج بالفعل في مرحلة مبكرة. لكن الطريقة الوحيدة الحاسمة لمهاجمة الأساس المنطقي للأخلاق التحليلية، كان بالطبع من خلال توضيح كيف أن البنية المفاهيمية التحليلية بشكل عام لا يمكن أن تصمد.

كنت دوما أعتبر، مثل الكثيرين، أن مقال كواين W. V. O. Quine الشهير والمعنون بـ"معتقدا النزعة التجريبية" (١٩٥١) بمنزلة دق ناقوس الموت لفكرة الفلسفة التحليلية[١]. لقد كشف كواين عن إخفاق أفضل المحاولات التي تهدف إلى إضفاء المعنى على فكرة القضية التحليلية- وأعني بذلك القضية التي يتضح لنا صدقها أو كذبها في ضوء معنى المفاهيم المستخدمة فيها والتي تمثل من ثَمَّ نوع النتائج التي تسعى إليها الفلسفة التحليلية. لقد لفت كواين أنظارنا إلى أنه من الأفضل أن نعير اهتمامنا للتفرقة المفترضة بين "حقائق المعنى" و"حقائق الوقائع" التي تعتمد على الخبرة، باعتبارهما يمثلان متصلا واحدًا. كل شيء يتم تعديله في ضوء الخبرة، هذا على الرغم من أن بعض الأشياء أكثر ارتباطا بالخبرة من غيره. إن معنى مفهوم ما هو في حقيقة الأمر اعتقاد راسخ على نحو خاص، إن لم يكن غير قابل للتبديل، بشأن الموضوعات التي ينطبق عليها هذا الاعتقاد. وحتى أكثر مفاهيمنا تأسيسا لا يمكن تحصينها ضد إمكانية أن نجد، في ضوء التجربة، سببا لمراجعتها مرة أخرى. ونتيجة لذلك، لا يمكننا أن نفترض بعد الآن، كما يحلو لمايكل دوميت Michael Dummett أن يفعل، على سبيل المثال، أن الفلسفة التحليلية قد حلت محل الإبستمولوجيا بطرحها لنظرية المعنى كصيغة ملائمة للفلسفة الأولى[٢]. كان هذا هو الهدف حقا من المشروع التحليلي. لكن إذا كانت القضايا التي تدور حول معنى المفاهيم تعبر حقا عن هذه

---

(١) كواين، "two dogmas of empiricism"، pp. 20-46 في كتابه "from a logical point of view". من المهم فى هذا السياق أن نلفت النظر إلى أن الاستنتاج نفسه قد وصل إليه وعلى نحو مماثل نيلسون جودمان Nilson Goodman فى مقاله: "on likeness of meaning" (١٩٤٩)، pp. 221-30 ضمن كتاب "problems and projects (Indianapolis:Bobbs-Merrill, 1972)، وأيضًا مورتون واين Morton White فى كتابه "the analytic and the synthetic, an untenable dualism" pp. 316-30، وأيضًا فى كتاب سيدنى هوك Sidney Hook "john dewy: philosopher of science and freedom" (New York: Dial, 1950).

(٢) مايكل دوميت "can analytical philosophy be systematic, and ought it to be?" (١٩٧٧)، pp. 441-454 فى كتابه "truth and other enigmas" (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978.

المعتقدات بشأن العالم الذي لا نميل حتى ولو قليلا إلى تعديله والذي يقوم من ثَمَّ بتوجيه تعاملنا الأكثر مباشرة مع الخبرة، فإن الإبستمولوجيا لم تفقد دورها المركزي بالكامل، حيث إنها في وضعها الراهن تهتم بالأسباب التي تكمن وراء اعتقادنا بأن بعض المعتقدات أكثر رسوخًا من الأخرى.

على أية حال، إن ما يعد أكثر أهمية من إعادة خلط الأمور على النحو السابق، هو أن مقال كواين يتحدى فكرة أن هناك ما يسمى بالفلسفة الأولى ذاتها. أي إنه من الممكن أن نعتبر هذا المقال بمنزلة تدمير لفكرة أن الفلسفة ينبغي عليها أن تهدف إلى معرفة ما هو a Priori، وهي فكرة تمتد بجذورها إلى ما قبل الفلسفة التحليلية ذاتها. بل وحتى قبل كانط، الذي كان أول من أعطى هذا البحث عن الـ"قبلي" ما يشبه الصياغة النسقية، لقد افترض الفلاسفة وجود ما يشبه مجموعة من المفاهيم الأساسية وأنماط التفكير الضرورية لفهم العالم، والتي يمكن تحديدها وتحليلها مرة واحدة وللأبد. وليست الفلسفة التحليلية دون شك سوى تعبير عن أحدث المحاولات وأكثرها تنقيحًا للتعبير عن هذا الطموح العتيق.

ومع ذلك، ينبغي علينا أن نتخلى عن مثل هذا الطموح بمجرد إدراكنا لأن أكثر طرقنا الجوهرية لإضفاء المعنى على العالم تخضع لتغيرات الخبرة. إن الهدف من ذلك ليس ببساطة (كما قد يقر البعض اليوم) مجرد الاعتراف بضرورة تخلينا عن الحلم الفلسفي باليقين. إن نتائج الأمر لتفوق ذلك بكثير. لا تعني نهاية الفلسفة الأولى فقط مجرد التخلي عن السمة أو الطابع المميزين للفلسفة، بل تعني أيضا أن موضوع التأمل الفلسفي لابد أن يُرى في ضوء معنى جديد للعرضية. لابد أن نرى طرقنا الأساسية في فهم العالم ذاتها باعتبارها غايات وأهداف متغيرة ومن ثَمَّ باعتبارها عرضية تاريخيا بكل معنى الكلمة. وبتأمل هذه الأفكار، لا يمكن للفلسفة أن تتطلع على نحو معقول للعلو فوق التاريخ وتجاوزه. أود أن أوضح بدلا من ذلك الموقف التاريخي الذي تأتي الفلسفة كنتيجة له. يصدق هذا على مجال الأخلاق كما يصدق على مجالات أخرى.

لقد استمد الكثيرون من قبلي شجاعتهم، ومن بينهم أعلام مرموقة في مجال الفلسفة الأخلاقية اليوم، من حجة كواين دفاعًا عن اعتقادهم بأن الفلسفة الأخلاقية لا يمكن أن تأمل في الوصول إلى الكثير من وراء التحليل اللاتاريخي للمفاهيم الأخلاقية(١). يستطيع قراء هذا الكتاب أن يحكموا إلى أي مدى استطعت أن أساهم بالبناء في هذه النتيجة السلبية المشتركة والإضافة إليها بالاتفاق معهم. ومع ذلك سيكون من المفيد أن أوضح سبب اعتقادي بأن بعضًا مما يعرف بالمفاهيم "ما بعد التحليلية" بوجه عام لا تضع أقدامنا على الاتجاه الصحيح كما أنها لا تمدنا بنوع الإرشاد اللازم للفلسفة الأخلاقية.

يستنتج كواين نفسه من رفض "الفلسفة الأولى" أن الفلسفة ينبغي عليها أن تفترض لنفسها صيغة من النزعة الطبيعية المكتملة وأن تتخلى عن أي فكرة تدور حول معالجتها لموضوعات دراسة تختلف عن الموضوعات التي تتناولها العلوم الطبيعية. تعد نزعة كواين الطبيعية في حقيقة الأمر انحيازًا للطرف المضاد أكثر من كونها نتيجة مباشرة لإلقاء فكرة الفلسفة الأولى وراء ظهورنا وتخلينا عنها. علاوة على ذلك، نجد أن النزعة الطبيعية يتم تبنيها بشكل عام على نطاق واسع في مجال الفلسفة اليوم على الرغم من كونها تمثل وجهة نظر لا يمكن الدفاع عنها بشأن العالم(٢). في الفصل الخامس أقوم بتوضيح ما أجده من أخطاء في صورة العالم الطبيعية weltanschauung. إن توضيح هذه الأسباب يؤسس لحجج مهمة في مجال فلسفة الأخلاق، وإن كان الأمر لا يقتصر على فلسفة الأخلاق وحدها. تنظر النزعة الطبيعية لأحكامنا الأخلاقية على أنها تعبر بالضرورة عن تفضيلات ولا تنظر إليها باعتبارها صيغًا ممكنة من المعرفة. لكنها تقوم بذلك على أساس

---

(١) انظر الردود على انتقادات كواين للنزعة التحليلية فى كتاب جون راولز "a theory of justice" (Cambridge, Mass: Harvard University press, 1971)، p. 579، وأيضًا الاسادير ماكنتير، "after virtue" (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame press, 1981), p. 70.

(٢) لقد استمددت إلهامى بشأن معارضة النزعة الطبيعية من كتابات تشارلز تايلور وعلى وجه الخصوص مؤلفه: "source of the self"، (Cambridge, Mass: Harvard University press, 1989)، كما أن جزءًا من هذه المعارضة قد ألهمني به كتاب توماس ناجل: "مشهد اللامكان" (Oxford University press, 1986).

يتضمن في نهاية الأمر إنكار أن هناك حقائق تتعلق، ليس فقط بما نفعله، بل أيضا بما نفكر فيه. يتضح إذن اختلافها في هذا الشأن عن النزعة اللاعقلانية سيئة السمعة التي تبناها نيتشه Nietzsche (الفصل الرابع)، لكن موطن اختلافها يكمن فقط في كونها أقل وضوحًا بشأن الغاية التي تقودنا إليها في نهاية الأمر. إنني أجادل بأنه في استطاعتنا إنقاذ سلطة العقل، فقط إذا ما قمنا برفض النزعة الطبيعية الحديثة واعترفنا بالحقيقة التي غالبا ما رآها القدماء- وهي أن العالم لابد وأن يُفهم على نطاق واسع وبالصورة التي تتيح لنا أن نضم في ثناياه الأبعاد المعيارية الأصيلة أيضا. أتوقع أن تكون هذه النتيجة مثيرة للجدل. لكن لابد أن يكون من الواضح، في كل الحالات، أن التعرف إلى الطُرق التي يعمل بها تفكيرنا، حتى في أكثر المستويات تأسيسًا وعمقًا، يخضع للمراجعة بواسطة الخبرة ولا يخبرنا في ذاته أي شيء عن تصور الواقع الذي ينبغي أن نتبناه، سواء كان هذا التصور طبيعيًّا أم لا.

هناك رد فعل آخر تجاه سقوط الفلسفة التحليلية بوصفها آخر تجسدات الفلسفة الأولى، ألا وهو إعادة ظهور النزعة "البرجماتية" التي جعلها ريتشارد رورتي Richard Rorty ذائعة الصيت. إن ديني وامتناني لكتابات رورتي هو دين عميق. حقًا لم أكن لأرى مثل هذا المغزى العميق في انهيار المشروع التحليلي لولا كتاب رورتي العظيم "الفلسفة ومرآة الطبيعة" (١٩٧٩). لكن على الرغم من ذلك، فإن ما أدين به لرورتي يعد دينًا سلبيًّا أكثر منه إيجابيًّا. إن مفهومه عما يتبقى للفلسفة بمجرد أن يزول عنها سحر "القبلي"، هو مفهوم تزول معه فكرة المشكلات الفلسفية ذاتها على ما يبدو. تثور المشكلات حينما يُواجه فكرنا بمتطلبات مستقلة في حد ذاتها. إن المشكلة التي نخترعها بأنفسنا هي ببساطة ليست مشكلة على الإطلاق. على أية حال، وفقا لكتاب رورتي، لا يجب أن تنظر الفلسفة لنفسها على أنها بمنزلة السعي الإبستمولوجي وراء الحقيقة، بل يجب أن ترى نفسها قبل كل شيء تنقيبًا هيرمنوطيقيًا عن طرق جديدة ومثيرة ومنتجة من الحديث [1]. في الواقع، لا يتحرك بنا مثل هذا المفهوم إلى ما وراء

---

(١) ريتشارد رورتي "Philosophy and the mirror of nature" (Princeton, N.J: Princeton University press, 1979), pp. 318-21, 359-64. يقوم رورتي أيضًا بتوظيف فكرة غريبة للغاية عن الهيرمنوطيقا نجدها في كتاب هانز جورج جادامر H.G. Gadamer "wahrheit und methode"

فكرة الفلسفة الأولى التي يتبرأ منها. لكنه بدلا من ذلك يعبر عن عدم القدرة على التفكير في الفلسفة بأي طريقة أخرى. إن استدعاء الهيرمنوطيقا بوصفها بديلا عن الإبستمولوجيا يفترض أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يوجد من خلالها ما نطلق علية "معرفة فلسفية" هو أن تكون هذه المعرفة معرفة بما هو "قبلي".

أعترف بأن فهمنا لكيفية وجود أمر ما على غرار المعرفة الفلسفية، ليس بالأمر اليسير. وتحتد المشكلة على وجه الخصوص بمجرد إقرارنا بأن الفلسفة لا يمكن أن تأمل في الحصول على عالم خاص لنفسها بمأمن من تغيرات موجات المد والجزر التي تأتي بها الخبرة. فما الذي يمكن أن تخبرنا به الفلسفة عن العالم والذي لا توجد طريقة أكثر ملاءمة لاستكشافه إلا من خلال العلوم، إذا لم يكن باستطاعة أي من اعتقاداتنا تجنب ضرورة خضوعه للخبرة؟ في رأيي الشخصي، تكمن الصعوبة الأساسية هنا مرة أخرى، في السلطة غير الضرورية التي تمارسها النزعة الطبيعية على طرقنا في التفكير. إننا في حاجة لمعرفة أن العالم لا يمكن أن يختزل بأكمله في حدود ما يمكن أن تخبرنا به العلوم عنه. يحتوي الواقع أيضا على أبعاد معيارية، تتكون من خلال مبررات الاعتقاد والفعل. يمكننا، على أساس هذه الفكرة الموسعة عن العالم، أن نرى كيف يمكن للتأمل أيضًا – تأمل مبررات الاعتقاد والفعل– أن يصبح عضوًا من أعضاء المعرفة. تتضمن الأخلاق أحد أنواع هذه المعرفة التأملية، كما تتضمن الفلسفة ذاتها بطبيعة الحال نوعًا آخر. إنها – أي الفلسفة– تسعى وراء معرفة الكيفية التي نفهم من خلالها الطرق الأساسية لتعقل العالم.

يمكننا دون شك، بواسطة خيوط هذه النزعة الطبيعية المسيطرة، أن نعتبر هذا المفهوم عن العالم مفهومًا "ميتافيزيقيا". لن أقوم هنا بالتبرؤ من هذا المصطلح. لكنني لا أرى سببًا لكي تبقى هذه الميتافيزيقا مثقلة بالعرضية والانفتاح على الخبرة اللذين يطالبنا بهما سقوط الفلسفة الأولى. إن المنظور "الميتافيزيقي" "شبه الأفلاطوني" للواقع يمكن أن يوحد صفوفه، إذا ما شئنا ذلك، مع مفهوم "غير ميتافيزيقي" عن كيفية

والذى يشير إليه رورتى بوصفه سلطة فكرية (pp. 357-60)، وهو كتاب مكرس بأكمله لفكرة أن الطريقة الهيرمنوطيقية فى التفكير، على الرغم من أنه لا يمكن استيعابها فى ضوء الفكرة الحديثة عن المنهج، فإنها على الرغم من ذلك تعطينا مدخلاً للحقيقة.

انسجامنا مع العالم. ربما تكون هذه النظرة الانتقائية غير معتادة (إنها تمثل المدى الذي ارتد إليه عن السمات المميزة لطرق التفكير الحديثة)، لكنها لا يمكن أن تعد غير متسقة.

يطلق رورتي اسم "البرجماتية" على الصورة التي يرتضيها للفلسفة، وهو مصطلح يمثل نوعًا من الموضة هذه الأيام. (كما أن كواين كذلك قد أطلقه على فلسفته). أشعر أيضًا بنوع من الولاء للتراث البرجماتي، ولكن حيث إن هذا المصطلح قد أصبح وثيق الصلة باستخدام رورتي له، فإنني سأغامر بالتسبب في نوع من اللبس إذا قمت باستخدامه كثيرًا. سأشير فقط إلى أن البرجماتية الكلاسيكية لتشارلز ساندرز بيرس C. S. Pierce، ووليام جيمس William James، وجون ديوى John Dewy كانت دائمًا تسعى إلى تحرير الفلسفة من ثنائياتها – ليس فقط من الثنائية القائمة بين التجريبي والقبلي، ولكن أيضا من نوع الثنائيات الذي يستعمله رورتي نفسه. على سبيل المثال، ألا تعد الطريقة الجديدة في الحديث مثيرة ومنتجة على هذا النحو نظرًا لقدرتها على حل المشكلات واقترانها بالحقيقة بصورة خاصة؟ ينطبق الأمر نفسه أيضا على الثنائية التي قام رورتي بتوظيفها مؤخرًا بين نموذج "التضامن" الذي يتبناه، والذي ينحاز من خلاله تفكيرنا مع مجتمع ثقافي ما، وبين هدف "الموضوعية" الذي يرفضه، والذي نهدف من خلاله للكشف عن طبيعة الأشياء، أو الطريقة التي توجد عليها الأشياء حقًا، وليس فقط الطريقة التي يتصور بها مجتمعنا هذه الأشياء. وكما أجادل في الفصلين الثاني والعاشر، نحن بحاجة لإعادة النظر في أفكارنا التقليدية عن التعارض بين العقل والتاريخ. لكن ثنائية رورتي تتجه بصورة أكبر نحو تعميق هذه الثنائية وتخليدها. ذلك أن التفكير في الكيفية التي يستطيع التضامن من خلالها أن يحسن من فكرتنا عن الموضوعية ليس أمرًا مبشرًا، وكيف يمكننا، بالاعتماد على ما نؤمن به بالفعل، وما تكون بواسطة موقفنا التاريخي الذي نوجد عليه، أن نعقل الطريقة التي توجد بها الأشياء حقًا؟

الفلسفة والسياق التاريخي

تقودني هذه الملاحظة الأخيرة إلى الدروس المختلفة التي أستقيها من نهاية الفلسفة الأولى. حتى إذا ما كانت أكثر طرقنا في التفكير ومفاهيمنا جوهرية تأتي نتيجة

لتقلبات الخبرة، فإنه فقط بالرجوع إلى الكيفية التي يمكن من خلالها أن نعـرف كيـف ورثنا هذا النمط من المعتقدات والخبرة التي لدينا، يصبح باستطاعتنا أن نرى بوضوح الطريقة التي نتجاوز بها وضعنا الحالي. إننا في حاجة إلى مفهوم عن الفلسفة يتعـرف إلى سمات الظروف التاريخية لكل من المشكلات التي نواجهها والمعرفة التي يمكن أن يكتسبها هذا المفهوم. ربما لا يكون هذا النوع من الحساسية التاريخية ضـروريًا فـي حقول بحثية أخرى، كما أن التركيز ضيق الأفق على أجزاء معزولة من الخبرة ربمـا يكون أكثر إنتاجًا(*). لكن الفلسفة تكافح لكي تصبح تأملية بقدر الإمكان، خاصـة فيمـا يتعلق بوعيها الكامل بتعقد المشكلات التي لا تعد فقط جديرة بالثنـاء، ولكـن أيـضًا جوهرية للبحث الملائم لها. (إن كان هذا الأمر يعني شيئًا ما، فإنه لا يمكن أن يعنـي سوى جوهر الموقف الفلسفي ذاته). ولهذا السبب فإنه (أي جوهر التفكير الفلـسفي) لا يستطيع أن يتخطى معطيات الموقف التاريخي الذي يعمل من خلاله.

لتوضيح هذا المفهوم عن الفلسفة إلى مدى أبعد، ينبغي على أولاً أن أقول شـيئًا عن ضرورة أن نأخذ في اعتبارنا الظروف التاريخية التي جعلت من مشكلات فلـسفية بعينها مشكلات خاصة بنا. يتضمن هذا الأمر شيئين. في المستهل، يعني هذا أن نتبنى منظورًا واضحًا يبين لنا لماذا أصبحنا نعتبر هذه المشكلات "فلسفية". لا شـك فـي أن جميع المشكلات الفلسفية، في طبيعتها الجوهرية، تركز على مفاهيم وتيمـات تنتـشر آثارها على نطاق واسع من التجربة. لكن هذا هو كل ما يمكن أن يقال حقًا عن حقـل الفلـسفة عـن طريـق التعريـف. ولـذلك أيـضًا، فإنـه لا يوجـد لـدينا إلا القليل لنقوله عن المنهج الفلسفي بوجه عام، باستثناء أنه، كما أشـرت مـن قبـل، يهدف بطبيعة الحال لأن يكون تأمليًا إلى أقصى حد، وأن يضع في اعتباره كل الأوجه المتنوعة للمشكلة المعطاة. إن التخلي عن فكرة الفلسفة الأولى، معناه إدراكنا لأنه ليس ثمة جوهر أبدى للفلسفة (خارج سياق التاريخ)، وأنـه لا وجـود لمـنهج خـاص أو موضوع دراسة غريب عنه. إن التعريف الوحيـد الملائـم للفلـسفة هـو التعريـف

(*) المقصود بالتركيز ضيق الأفق على أجزاء معزولة من الخبرة، هو النزعة العلمية التخصـصية الدقيقة التي بدأت مع القرن السابع عـشر، والتـي تقـوم علـى تحديـد مجموعـة معزولـة من الظواهر لتصبح موضوع علم بعينه.

"الامتدادي" لها، أي السرد المبسط لعدد من المشكلات التي أصبحت تعتبر مشكلات "فلسفية" نتيجة لأسباب عرضية Contingent ومتنوعة. أليس هذا هو ما يجب أن نتوقعه في نهاية الأمر؟ للفلسفة تاريخ طويل ومعقد، ومليء بالاكتشافات والنهايات المسدودة، والتراث الديناميكي والبدايات الجديدة. ولا يعقل إلا افتراض أن هذا التاريخ يشكل مزيجًا متجانسًا بدلا من الاعتقاد بأنه يمثل مذهبًا موحدًا.

إن التعرف إلى السمة التاريخية للمشكلات الفلسفية يعني أيضًا توجيه الانتباه نحو الظروف التي جعلت من مشكلات معينة، مشكلات بحق- وليس مجرد فضول وشغف، أعني أن تصبح هذه المشكلات بمنزلة تحدٍ لآرائنا وتوقعاتنا الموجودة بالفعل. وما إن تتغير اعتقاداتنا، حتى تختفي بعض المشكلات وينشأ البعض الآخر. وحتى إذا كانت الجوانب الأساسية من تجربتنا والتي تثير المشكلات الفلسفية، ليست محصنة، فإنه لا يمكن أن نأمل في فهم هذه المشكلات دون الإحساس بالظروف التاريخية التي أنتجتها. تعد هذه النقطة وثيقة الصلة بالجزء الآخر من مفهوم الفلسفة الذي أتبناه، ألا وهو الاعتقاد بأن المعرفة الفلسفية، مثل كل المعارف، تتسم بمحدوديتها ومشروطيتها التاريخية.

إن هذا الاعتقاد، كما أفهمه، لا يشير إلى النسبية التاريخية. بل على العكس من ذلك، النقطة الأساسية هنا هي أن نتخطى الفكرة الراسخة في أذهاننا والتي مفادها أن العقل والتاريخ مثل الزيت والماء. غالبًا ما يُفترض أن السعي وراء الموضوعية يتطلب تحييد آثار العرضية التاريخية على تفكيرنا كما يتطلب أيضًا الكفاح في سبيل رؤية العالم يعمل على صياغة شيء على غرار "نقطة استشراف الأبدية". لهذا الطموح العديد من المصادر، لكن ليس أحدها هو تعبيره عن مطلب العقل ذاته. في الفصل الثاني عشر، أقدم نظرية "سياقية" للاعتقاد العقلاني تبدد التعارض المزعوم بين البحث الموضوعي والتعرف إلى السياق التاريخي. مثل هذه النظرية لا تنطبق فقط على المعرفة الفلسفية، بل على المعرفة بشكل عام. إن مبدأها الأساسي، والذي أقصد من خلاله تحقيق الانفصال عن قدر كبير من الإبستمولوجيا التقليدية (وليس فقط ما يسمى بالنزعة التأسيسية، التي يحرص الجميع على رفضها هذه الأيام)، هو أنه لا يوجد اعتقاد يستحق هذا المسمى (أي أن يقال إنه اعتقاد) دون أن يحتاج إلى تبرير.

تنشأ هذه الحاجة فقط عندما نفصح عن سبب قاطع، وهو سبب يقوم على أساس من أشياء أخرى نؤمن بها، يدعونا للتفكير بأن هذا الاعتقاد ربما يكون خاطئًا. إن الغرض من التبرير ليس هو الاعتقاد، بل بالأحرى تغيير الاعتقاد. وهكذا تتحكم مزاعم العقل في الطريقة التي نمضي بها قُدمًا انطلاقًا من موقفنا الحالي، لكنها لا تتحكم في إذا ما كان من المخول لنا أن نكون في وضعنا الحالي على الإطلاق، لأن هذا أمر يمكن تقريره من وجهة نظر أرشميدية تتخطى نطاق موقفنا التاريخي.

الأخلاق الحديثة والاختلاف المعقول

لا أقوم في هذا الكتاب بتقصي مثل هذه التأملات الإبستمولوجية لمجرد الوقوف عليها فقط، ولكن لأوضح بشكل أساسي كيف أن الفلسفة الأخلاقية، في واحدة من المشكلات المحورية التي نركز عليها في أيامنا هذه، لابد وأن تكون على اتفاق مع الحداثة. إن العنصر الأكثر تميزًا في الأخلاق الحديثة هو الفكرة القائلة بأننا جميعًا خاضعون لنوع من "الأوامر" الأخلاقية الملزمة، والتي تملي علينا كل ما يمكن أن يعبر عن اهتماماتنا المتنوعة. لكن مع ذلك كان هناك دومًا اتجاه خفي من الشك، أعلن عن نفسه بوضوح متزايد في السنوات الأخيرة، بشأن إذا ما كان باستطاعة هذه النظرة الأخلاقية أن تكون سلطوية حقًّا بالنسبة لنا، خاصةً مع الأخذ في الاعتبار تراجع رؤى العالم الدينية. يمثل هذا الاهتمام منبع الحنين "لأخلاق الفضيلة" أو الأسلوب الأخلاقي القديم الذي ذكرناه من قبل. وكما أجادل في الفصلين الأول والثاني، فإن هناك صعوبات لا يمكن تخطيها تقف في وجه العودة إلى مثل هذه الأنماط القديمة من الأخلاق. ومع ذلك يمكننا أن نتفهم أهمية هذه العقبات، فقط في ضوء مفهوم عن الفلسفة يتميز بالحساسية التاريخية مثل المفهوم الذي قمت بوصفه، وذلك لأنها (أي العقبات) تتضمن مكونًا أساسيًّا من مكونات الفهم الحديث لذواتنا.

إن العنصر الحاسم في الخبرة الحديثة هو إدراك أن البشر العاقلين يميلون بطبيعتهم للاختلاف مع بعضهم بعضًا حول معنى الحياة. أصبحنا نتوقع في المحادثة المنفتحة والحرة حول الحياة المكتملة، أو الخير البشري، أو التحقق الحر للذات – وهي أفكار أساسية لمفاهيم الأخلاق القديمة المتمركزة حول الفضيلة– إنه كلما ازداد النقاش، ازداد الاختلاف بصورة أكبر، حتى مع أنفسنا. لا يعد هذا المنظور (انظر

الفصل السابع) مماثلاً لما يُسمى عادة بـ"المذهب التعددي"، أو الاعتقاد بأن الغاية من الخير البشرى ليست واحدة، بل هناك العديد من الصيغ التي لا تقبل الاختزال لأي أساس مفرد مثل السعادة، أو الحرية، أو المعرفة. إن التعددية ذاتها هي واحدة من الأشياء التي يختلف حولها البشر العاقلون. في حقيقة الأمر، يعد توقع الاختلاف المعقول بمنزلة وجهة نظر أقل استقرارًا من المذهب التعددي، وهي وجهة نظر تسير في الاتجاه المضاد لبعض من أكثر مفاهيمنا المسبقة عمقًا في التراث الغربي. وهو الإقرار بأنه فيما يتعلق بالأمور فائقة الأهمية، ليس من المرجح أن يوحدنا العقل سويًا، بل إنه بالأحرى يفرقنا.

كانت هذه الخبرة غائبة عن أخلاق الفضيلة المميزة للعصور القديمة والوسطى، لكنها كانت تلوح أكثر في أفق الفكر الحديث المبكر. لقد كان هذا درس وعيناه جيدًا، على سبيل المثال، بواسطة أكثر من قرن من الحروب الدينية. في الأخلاق الحديثة، قام توقع الاختلاف المعقول بتحويل الانتباه صوب نواة أخلاقية يستطيع البشر العاقلون على الرغم من اختلافاتهم حول طبيعة الحياة الخيرة أن يتفقوا عليها. هذا هو المطلب الذي يجب على فكرة الأوامر الأخلاقية أن تستوفيه. وعلى الرغم من أننا دائمًا ما نربط هذه الفكرة بالتعبير الكانطي الشهير عنها، فإن أولوية الحق على الخير"لا يمكن أن تنحصر بأي حال من الأحوال في نطاق الأخلاق الكانطية وحدها. لقد قامت هذه الفكرة بصياغة التراث النفعي أيضًا، وهو تيار مختلف ذو شأن عظيم في الفلسفة الأخلاقية الحديثة. من الصحيح أننا لا نستطيع أن نفهم حياتنا الأخلاقية بأكملها في ضوء فكرة الأوامر الأخلاقية الملزمة. وعلى هذا النحو، يمكننا أن نتعلم الكثير من منابع الأخلاق القديمة. لكننا نفقد الصلة مع واحدة من الخبرات التكوينية للحداثة إذا غفلنا عن أهمية النواة الأخلاقية، التي تربط بين مختلف الآراء حول الخير البشرى، إنها جزء مكمل لنمط حياتنا.

من الواضح أن الاحتياج إلى هذه النواة الأخلاقية هو أمر ملح في عالم السياسة. تقوم المقالات المكونة للجزء الثالث من الكتاب باكتشاف الكيفية التي قامت من خلالها خبرتنا بالاختلاف المعقول بلعب دور أساسي في التراث السياسي الليبرالي. لقد كان المثل الأعلى الليبرالي المرشد لنا هو أن شروط الاتحاد السياسي لابد أن تكون

شفافة من الناحية العقلية لأولئك الذين يفترض أنها تربط بينهم، لأن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يتمتع الأفراد من خلالها بالاحترام بوصفهم أشخاصًا ضمن حقوقهم[1]. إن نموذج الاحترام المتكافئ يتوغل في صميم الطريقة التي تتمايز بها المبادئ السياسية عن المبادئ الأخلاقية الأخرى التي قد نستحضرها. إن المبادئ السياسية ليست فقط المبادئ التي نحكم من خلالها على البشر، لكنها أيضا مبادئ قد تستخدم فيها القوة لضمان الإذعان. ولهذا السبب فإننا نعامل الآخرين على أن لهم حقوقنا نفسها في وضع قواعد الاتحاد السياسي- إننا ننظر إليهم على أنهم مواطنون متساوون وأحرار، فقط إذا افترضنا أن المبادئ القسرية التي نقترحها لتكون ملزمة لنا هي أيضا موضوع اتفاق معقول. وعلى هذا الأساس فإن توقع أن يميل البشر العاقلون نحو الاختلاف حول الحياة الخيرة قد دفع التراث الليبرالي للبحث عن قواعد للحياة السياسية في نواة أخلاقية يمكن أن يقرها الجميع. ولا شك في أن هذا التوقع قد تبنى أيضًا المثل الأعلى للشفافية السياسية ذاتها.

ومع ذلك فقد أثبتت الاستجابة لهذه الخبرة الحديثة أنها مهمة أكثر تعقيدًا مما افترضه المفكرون الليبراليون عادة. لقد قام العديدون بصياغة مبادئهم السياسية في ضوء فلسفة فردية للحياة، تحث على الانفصال التام والحاسم عن الأشكال الموروثة من الاعتقاد والتقاليد الثقافية. لكن هذه النظريات نفسها قد أصبحت موضوعًا للاختلاف المعقول، وعلى وجه الخصوص عند صحوة الحركة الرومانسية. ونتيجة لذلك فإن هذه النزعة الفردية العامة، مهما كانت حقيقتها، لا تستطيع أن تمثل فلسفة عامة للنظام السياسي الليبرالي بعد الآن. إن المذهب الليبرالي في أمس الحاجة الآن أكثر من أي وقت مضى لاتخاذ سمة المذهب السياسي (انظر الفصل السادس). لا يعنى هذا أنه قد توقف عن كونه مفهومًا أخلاقيًا. ولكن قيمة الاحترام المتكافئ والتي تتطلب منا روحها

(١) حول النموذج الليبرالي للشفافية، انظر: جيريمى والدرون Jeremy waldron فى "theoretical foundations of libralism" (1987), pp. 35-62, وذلك ضمن كتابه: "liberal rights" (cambridge university press, 1993). لكنى مع ذلك لا أتابع والدرون فى توسيعه لنطاق النموذج الليبرالى إلى ما وراء حدود الترابط السياسى للحياة الاجتماعية ككل. إن الليبرالية السياسية التى أتبناها لا تفترض أن الشفافية الاجتماعية العامة ضرورية أو حتى مرغوب فيها.

أن نميز بعناية بين المبادئ السياسية التي توحد بيننا كمواطنين، وبين المثل العليا والالتزامات المتشعبة والأكثر عمومية التي نعمل أيضًا على تأكيدها.

ولهذا فإننا نُواجه بقدر كبير من الغموض اليوم فيما يتعلق بالأهداف المُرشدة للأخلاق الحديثة والمشكلات الأساسية في الفلسفة الأخلاقية ما لم نضع في أذهاننا هذه الخبرات التكوينية للحداثة ونتفهمها. إن توقع الاختلاف المعقول، وأيضًا أفكار الأوامر الملزمة والليبرالية السياسية، لا تتضمن على سبيل المثال، التشكيك في حقول أخرى من الحياة الأخلاقية. إن ما يمثل أمرًا معقولاً للاعتقاد بصحته لا ينحصر في نطاق ما سيقبله الجميع على نحو معقول. إن الفكرة بالأحرى، كما أشرح في الفصل السابع، هي أنه حتى عندما يكون لدينا أسباب جيدة للاعتقاد بصحة رؤية ما عن الخير البشري، فإنه لابد أن نعتمد على وجود معارضة مبررة ومعقولة من الآخرين. بعض من المزاعم المثيرة للجدل التي أقدمها في هذا الكتاب ذاته، مثل الحاجة إلى رفض النزعة الطبيعية Naturalism وتبنى المفهوم شبه الأفلاطوني Quasi- platonic عن الواقع، لا تمثل استثناء من هذا الأمر. تشير هذه السمة الحداثية من ثَمَّ إلى الفهم الذاتي الأخلاقي المعقد الذي يجب أن نمتلكه اليوم. ونظرًا لأنها تؤكد على احتياجنا لنواة أخلاقية لابد أن يلتف حولها الجميع، فإنها تسمح أيضًا بألا نكون أقل عقلانية في تمسكنا بالمعتقدات ذات الطبيعة التأملية والتي تفرق بيننا.

متطلبات الوضوح

إلى هذا القدر آمل أن أكون قد تمكنت من تبديد الشك في أن هذا الكتاب ينتمي بشكل واضح إلى خط الفلسفات أسيرة التاريخ المنبثقة من هيجل والتي يتم ربطها عادة بالفكر "القاري". أعترف قطعًا بتأثير بعض الكتاب الذين ينتمون لهذا الحقل، ومن بينهم هيجل نفسه. إن الطريقة التي اقترحها للتقريب بين العقل والتاريخ، على سبيل المثال، تدين بالكثير لمنهجه "الظاهرياتى"، على الرغم من أنها تجسد أيضًا قدرًا أعظم من الإحساس بالعرضية مما تقر به ثقة هيجل في العناية التاريخية. وها أنا أكرر، لا يقتصر الأمر على أن انهيار الفلسفة التحليلية في حد ذاته يقودنا باتجاه المفهوم الفلسفي

الذي قمت بتقديمه. بل أسارع أيضًا بإضافة أن النمط الأورفى[1] والـذي يبـدو فـي موضعه الحقيقي بالفعل عند النظر إليه في سياق ما يسمى بالفكر القاري، لا ينتمي إلى تفكيري. أعترف بأن الفلسفة تعد مبحثًا معقدًا على نحو غير تقليدي. لكن هذا لا يعنـي بالنسبة لي أن الارتفاع فوق الأخطاء العميقة الكامنة في الآراء الشائعة وتجاوزها هـو مهمة بطولية، وهذا هو نوع الصعوبات التي استمتع بها العديد مـن الفلاسـفة الـذين يستوحون فكر هيجل، بل يعنى هذا بالأحرى أن رؤية المرء الفلسفية من المحتمـل أن تكون خاطئة أكثر من كونها صحيحة. ولذلك فإن الوقوع في الأخطاء هو ما ينبغي أن نتوقعه.

لقد كان توقع الخطأ في حقيقة الأمر موقفًا بارزًا في سياق الفلـسفة التحليليـة. ولذلك فعلى الرغم من أنني أرى القليل من المزايا في التعارض المبالغ فيه بين الفلسفة الأنجلو- أمريكية والفلسفة القارية، فإننى أشعر بقدر من التوحد مع التراث التحليلـي، وهو ما يغيب عن العلاقة الاستغلالية الانتقائية بيني وبـين الفلـسفة علـى الطـراز الهيجلي. إن الشعور بعدم العصمة من الخطأ يجد أكثر صـور التعبيـر عنـه ثباتـًا ورسوخًا في الاهتمام بالـوضوح والذي شكل إلى حد كبير روح الفلـسفة التحليليـة، سواء كان هذا في ذروة برنامجها كفلسفة أولى، أو في أطوارها المتأخرة الأقل رسوخا وثباتًا. يمكن للوضوح قطعًا أن يعنى أشياء متنوعة. ويكون هذا عادة في عين النـاظر فقط. في تاريخ الفلسفة، كان هذا يعنى، في بعض الأحيان، البحث عن الأفكار النقيـة والواضحة حدسيًا أو ممارسة الدقة لذاتها فقط. لكن الوضوح الذي أشير إليه هو أمـر مختلف. إنه مثل أعلى يُستوحى من شعورنا بسهولة الوقوع في الخطأ. يتـضمن هـذا أننا لا نعرف ما نفكر فيه حقًا حتى نجعل مفاهيمنا الفلسفية عرضة للنقد. وللقيام بهـذا، لابد أن نحدد مختلف جوانب الرأي الموجود والذي نرغب في البناء عليه وكذلك أيضًا الرأي الذي نرفضه، ومن ثَمَّ يتضمن هذا تعريض وجهات نظرنـا لمعـايير القبـول والتقدير العامة التي يمتلك الآخرون زمامها مثلنا بالضبط. (يبدو لي أن هذا هو عنصر الحقيقة في "المنعطف اللغوي" الذي يرتبط عادة بالفلسفة التحليليـة، وهـو أن الـرأي الموجود يجد التعبير عنه بشكل عام في الصيغ الشائعة من الحديث). ونتيجة لذلك، لا

---

(١) فرقة دينية كانت منتشرة فى بلاد اليونان القديمة.

يمكننا أن نرفض الآراء الشائعة إلا باعتبارها مستودعًا للأخطاء التي يجب على الفلسفة البطولية أن تتخطاها. ودون تلك التضمينات التي تحملها (أي الفلسفة البطولية) في طياتها، نفقد أي إحساس بمعنى أن يكون تفكيرنا مخطئًا. ليس معنى هذا أن تكون الفلسفة راضية عن ذاتها وأن تختلف ببساطة عن الآراء الموجودة. على العكس من ذلك، يمكن للفلسفة أن تصبح مثيرة للجدل فقط من خلال العناية بهذا المثل الأعلى للوضوح، لأنه من خلال هذا فقط يمكننا أن نصبح منفتحين على النقد بواسطة الآخرين.

لا يقتصر هذا النوع من أخلاقيات التفكير على الفلسفة التحليلية بأي حال من الأحوال. إنها قديمة قدم الجدل السقراطي ذاته. يمكننا أن نقول حقًّا بنوع من الإدراك المتأخر، إن إحياء الفضائل السقراطية في قرن لم يكن يرحب بها كثيرًا كان بمنزلة أحد أهم إنجازات الفلسفة التحليلية وأعظمها. لكن الإسهام الآخر المهم لها، على الرغم من أن هذا قد يبدو مفارقةً، تمثل في أن الطريقة التي تم تكريس الفلسفة التحليلية بها لغرض الوضوح هو ما أدى لزوالها في نهاية الأمر. أعني بهذا أن حججًا مثل التي قدمها كواين، والتي أدت دورها في التراث التحليلي، قد أبرزت فشل المشروع التحليلي كما أبرزت حقًّا استحالة فكرة الفلسفة الأولى بشكل عام.

أعتقد أن المثل الأعلى للوضوح يشير الآن إلى مفهوم تاريخي عن الفلسفة جدير بالثقة. إننا نحاول أن نكون واضحين، كما قلت، بأن نجعل أنفسنا مسئولين عن الآراء الموجودة، حتى وإن كنا نتخطاها في بعض الجوانب. لكن الرأى الموجود هو رأى عرضي في صميمه من الناحية التاريخية. ومن ثَمَّ لا يمكننا أن نعرف إلى أي نحو سنستمر دون أن نفهم لماذا نجد أنفسنا في الوضع الحالي. تلك هي الروح التي كتبت بها المقالات الموجودة في هذا الكتاب. قامت الحداثة بتشكيل تفكيرنا الأخلاقي بطريقة أساسية، كما قامت أيضًا بإثارة مشكلات غير مسبوقة بشأن الطبيعة وسلطة الأخلاق وإمكانيات الاتحاد السياسية. ولن نستطيع أن نتلمس طريقنا بوضوح خلال هذه المشكلات على النحو الواجب، ما لم نُقم حسابًا للأمور التي جعلتنا على ما نحن عليه في الوضع الراهن.

القسم الأول

الأخلاق الحديثة

الفصل الأول

الحق والخير

١. الأخلاق القديمة والحديثة

يعد هنري سيدجويك وفقًا للعديد من الاعتبارات أعظم الفلاسفة الأخلاقيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد قام بصياغة ملاحظاته الثاقبة عن أسس الأخلاق في واحد من الفصول المهملة بشكل عام (I.9) من عمله الرائع "مناهج الأخلاق" "Methods of Ethics". اقترح سيدجويك أن طبيعة القيم الأخلاقية تفترض صيغتين مختلفتين على نحو جوهري، حيث يتوقف الأمر على ما إذا كانت فكرة الحق أم فكرة الخير هي الأكثر جوهرية بالنسبة لنا. علاوة على ذلك، تعد هاتان النظرتان للأخلاق في رأيه متمايزتين تاريخيًا: كانت أولوية الخير هي الفكرة المركزية بالنسبة للأخلاق اليونانية، بينما اعتنقت الأخلاق الحديثة أولوية فكرة الحق. تبدو ملاحظة سيدجويك بالنسبة لي صائبة ومهمة. سأمتحن في هذا الفصل الكيفية التي تتمايز بها هاتان الوجهتان من النظر كما سأبين لماذا يكون من المفيد أن نشرح الاختلاف بين الأخلاق القديمة والحديثة بمتابعة هذين المسارين. لكن هذه المناقشة ستبين كيف أن كلاً من هذين المفهومين ربما يبدو غير مقبول بالنسبة لنا من بعض الأوجه. في هذا الضوء، يمكننا أن نرى على نحو أفضل لماذا يبدو فكرنا الأخلاقي الحاضر مشوشًا عادة، وفي غير موضعه تمامًا بين التيارات الرائدة في الأخلاق الحديثة، كما أنه غير قادر أيضًا على العودة لينهل من حكمة القدماء. في النهاية، سأقترح طريقة واعدة لنسترشد بها في طريقنا خلال هذه الصعوبات الجوهرية بشأن طبيعة الأخلاق. على أن استكشاف هذه المقاربة سيكون موضوع الفصل التالي.

إن الموضع الذي يجب أن نبدأ منه هو هذا الفصل المهم من كتاب "مناهج الأخلاق". قدم سيدجويك في هذا الكتاب فكرة "الحق" بوصفها المفهوم الأخلاقي الجوهري. لقد زعم أن فكرة الحق، تعبر عن زعم سلطوي، أو قاعدة تشير إلى أي سلوك ينبغي الإذعان إليه. ومع ذلك فقد لاحظ في هذا الفصل أنه من الممكن بدلاً من ذلك أن نجعل من فكرة الحق فكرة أساسية. ولكي نفهم الفارق الذي رأى سيدجويك أن هذه الفكرة يمكن أن تحدثه، لا يجب أن نفترض أنه كان يقبل هذين المصطلحين ببساطة على النحو الذي استُخدما به في الحياة اليومية، والذي يعد في حقيقة الأمر أقل تمييزًا. كما أنه كان يأخذ في الحسبان أيضًا الدور الذي لعبته هاتان الفكرتان في المناقشات الفلسفية السابقة، سواء كانت قديمة أو حديثة. لكن ما أراده سيدجويك أكثر من أي شيء، هو أن يقوم بوصف طريقتين مختلفتين تمامًا لفهم طبيعة الأخلاق، أو ما أسماه بـ"المثل الأعلى الأخلاقي". كتب سيدجويك يقول: "إذا تم استبدال فكرة الحق بفكرة الخير في جوهر الأخلاق، فإن المثل الأعلى الأخلاقي لن يصبح أمرًا، لكنه سيصبح بالأحرى جذابًا"(١) كان مقصده هو أن القيمة الأخلاقية يمكن أن تُعرف باعتبارها ما يوحد أو ما يلزم البشر(٢)، أيًّا كان ما يريدونه أو يرغبونه، أو أيًّا كان ما سيريده الإنسان إذا ما توفرت لديه المعلومات الكافية بشأن ما يرغب فيه. في الرأي الأول تعد فكرة الحق فكرة جوهرية، بينما في الرأي الثاني تحل فكرة الخير محلها. يقوم كل رأى بالطبع بالاستفادة من الفكرة الأخرى، لكنه يقوم بتفسيرها في ضوء الفكرة الأساسية أو الجوهرية بالنسبة له. إذا كان الحق جوهريًّا، فإن الخير يصبح حينئذ ما يقوم به الإنسان أو ما يمكن أن يرغب به، ما دام هذا يتسق مع متطلبات الإلزام الأخلاقي؛ أي إنه موضوع الرغبة الحقيقية. وإذا كان الخير هو المفهوم الجوهري، فإن الحق هو ما ينبغي على المرء أن يفعله في سبيل الحصول على ما يرغب فيه حقًّا في حالة إذا ما تم إرشاده بالمعلومات بشكل كاف. لهذا يمكننا أن نقول إن المفهوم "الأمر" Imperative أو الملزم للقيم الأخلاقية يجعل من الحق سابقًا على

(1) Henry Sidgwick, the methods of ethics, 7th ed. (London, 1907), p. 105.

(٢) يقصد أن الخير باعتباره مثلاً أعلى للقيم الأخلاقية يمكن أن يوحد بين البشر في مسعى مشترك، بينما الحق بوصفه مثلاً أعلى يجعلهم ملزمين بالقواعد الأخلاقية وطاعتها. (المترجم)

الخير. وعلى النقيض من ذلك، يجعل المفهوم الجذاب من الخير سابقًا على الحق. سأقوم باتباع سيدجويك في استخدام هذين المفهومين عن القيمة الأخلاقية لمعالجة "ما الذي نعنيه بأولوية أو أسبقية الحق والخير".

لم يقدم سيدجويك هذين المفهومين باعتبارهما مجرد إمكانيتين نظريتين. فسيدجويك في "مناهج الأخلاق" وعلى نحو أكثر عمقًا في كتابه: "خطوط عريضة لتاريخ الأخلاق" "outlines of the history of ethics" يجادل بأن كليهما (أي مفهومي الحق والخير) يتطابقان مع منظورات مختلفة للأخلاق القديمة والحديثة(١). هنا أيضًا اعتقد بأنه كان على حق، لكني أستطيع فقط أن أقدم المبادئ الأولية لدعم تعميمه التاريخي. يعتمد الفكر الأخلاقي لكل من أفلاطون وأرسطو على فكرة جذابة عن الخير. لقد اعتقد كلاهما أن المران على الفضيلة الأخلاقية وممارستها يمكن تصوره على أفضل نحو باعتباره يشكل جزءًا جوهريًا من الحياة السعيدة المتحققة التي يرغب فيها كل إنسان بشكل طبيعي بوصفها غايته القصوى(٢). بالنسبة لكليهما تعني الأخلاق في جوهرها اهتمامات الإنسان المفهومة على نحو جيد. لا يعني هذا أن نظرتهما الأخلاقية هي نوع من النزعة الأنانية Egoism، على الأقل كما يعرف هذا المصطلح عادة. لأنهما اعتقدا أن التحقق الذاتي للإنسان يتكون من المران على الفضيلة (باعتباره نقيضًا لكون الإنسان مجرد أداة تستخدمها الفضيلة)، بحيث إن المرء يحقق الحياة المكتملة التي يرغب فيها فقط من خلال كونه كريمًا، وشجاعًا، وما إلى ذلك، من أجل ذاته. لكننا لا نجد في موضع من كتاباتهما الفكرة الحديثة التي مفادها أن هناك التزامات مشروطة (أو "أوامر" كما كان كانط ليقول) تجمع بين البشر كلهم مهما كانت رغباتهم واحتياجاتهم. فيما يتعلق بهذا الجانب، لم تكن الأخلاق الرواقية تختلف عن هذا كثيرًا. فكل الحيوانات تتأهب للعيش وفقًا لطبيعتها، وتكمن قيمة الفضيلة

---

(1) Ibid., pp. 105-6; idem, ounlines of the history of ethics, 5th ed. (London: macmillan, 1902), pp. 1-10.

(2) Plato, Republic, 367c-e, 505a-e; Aristotle, Nicomachean ethics, I.7.

الأخلاقية لدى الرواقيين في كونها طريقة الإنسان في الحياة إذا ما اتبع ميوله الخاصة (oikeiosis) في ضوء طبيعته العاقلة ومن ثَمَّ يصبح سعيدًا باعتباره كائنًا عاقلاً[١]. وقد قامت أولوية الخير على الحق بصياغة الفكر الأخلاقي لتوماس الإكويني أيضًا: فالمبدأ الأول للقوانين الطبيعية لديه هو السعي وراء الخير وتجنب الشر، لكن الخير يتم تعريفه بواسطة الإكويني على أنه ما يدركه العقل ويكون لدينا ميل طبيعي تجاهه[٢].

إن أولوية الحق على الخير هي استثناء يأتي على يد كانط، عندما زعم أن "مفهومي الخير والشر لا يتم تعريفهما بشكل سابق على القانون الأخلاقي... بل بالأحرى لابد من تعريف مفهومي الخير والشر بعد هذا القانون وبواسطته[٣]". لكن هذا المنظور يعد مطلق العنان في مجال الواقع، ويشتمل على قدر عظيم من الأخلاق الحديثة. تأتي بداية هذا المفهوم مع الفرنسسكانيين المتأخرين في القرون الوسطى من أمثال دنزسكوت وأوكام. فبرفضهم لفكرة نظام طبيعي نقي في مقابل فكرة إله كُلي القدرة، قاموا بتحويل مصدر الأخلاق من الأشياء التي يرغبها الإنسان على نحو طبيعي ليصبح "ما يأمر به الله". لقد تنبأ دنزسكوت حقًا على نحو مذهل بتطورات لاحقة ننسبها لكانط عندما جادل بأن القاعدة المسيحية التي تقضي بمحبة الآخرين من أجل ذواتهم فقط، والتي تقدم بالتالي معنى حقيقيًا للعدالة (affection justitiae)، لا يمكن

---

(١) انظر على سبيل المثال: Diogenes Laertius, H. S. Long (ed) (oxford university press, 1964), VII, 85-9; وأيضًا Stoicorum veterum fragmenta, von armin (ed). (Stuttgart: teubner, 1903), III, 16. يضع سيدجويك الرواقية ضمن المنظورات القديمة (methods of ethics) p. 105، لكنه نظر إليها أيضًا، عن حق في اعتقادى، باعتبارها تتشابه مع المنظور الحديث إلى درجة أنها (أو على الأقل الصيغ الرومانية منها) قد فهمت الأخلاق باعتبارها شفرة من القوانين (outlines of the history of ethics, pp. 7, 97).

(2) Thomas Aquinas, summa theological, I-II, Q. 94, a.2. وانظر أيضًا Etinne Gilson, saint Thomas moraliste (paris: virn, 1974), pp. 23, 106, 229.

(٣) Kant, kritik der praktischen vernunft, akademieausgabe vol. 5 (berlin: Pressische akademie der wissenschaften, 1900-42), pp. 62-3. يجدر التنويه بأن كل المراجع اللاحقة من كتابات كانط، سواء من grundlegung zur metaphysic der sitten أو من kritik der praktischen vernunft سيتم اقتباسها من Akademieausgabe وستكون معطاة في سياق النص.

أن تعتمد على الرغبة الطبيعية في الكمال الذاتي والتي، كما لاحظ هو، تكمن فيما وراء الأخلاق الأرسطية والتومائية، بل يمكن فقط أن تقوم على أساس من الإرادة الحرة التي تستطيع إيقاف هذه الرغبة(١). إن اللاهوت المسيحي سواء في الصورة التي يقدمها عن الله بوصفه المشرع الأخلاقي أو في مثله الأعلى عن الحب المنزه عن الأغراض، قد لعب دورًا لا يمكن إغفاله في نشأة الأخلاق المبنية على فكرة الحق.

إن مفهوم الأخلاق الحتمية (أو أخلاق الواجب) والذي تم التعبير عنه دومًا بمصطلحات لاهوتية، قد سيطر على قسم كبير من الفلسفة الأخلاقية الحديثة. ولا يعد التراث النفعي، على الأقل منذ عهد سيدجويك نفسه، استثناء من ذلك. ويبدو أن أخلاق الواجب مدينة بنفس القدر لفلسفة كانط الأخلاقية. سنكون مخطئين إذا قمنا مثل البعض، بوصف الاختلاف بين النظريات الأخلاقية(٢) والنظريات النفعية، باعتباره يكمن في اختلافنا حول إذا ما كان الحق أم الخير هو المفهوم الأخلاقي الجوهري(٣).

---

(١) بالنسبة للتأكيد الفرانسيسكانى على فكرة الله بوصفه المشرع الأخلاقي وصلة ذلك بسقوط الأخلاق المبنية على فكرة الخير، انظر كتاب مايكل فيلـي: Michael Villey, la formation de la pensee juridque modern (Paris: Montchrestien, 1975), pp. 182, 213 358). وللرجوع لرفض دنزسكوت المسيحى للأخلاق الأرسطية التومائية المبنية على فكرة الكمال الذاتى تحديدا، انظر إلى ألان ب وولتر: Allan B. Wolter في كتاب the philosophical theology of duns scouts (Ithaca, N.Y.: cornell university press, 1990), pp. 17-19, 150-2, 188-98

(٢) المصطلح المذكور هنا deontology ومعناه آداب المهنة، والمقصود به مجموعة القواعد الاحترافية التي تنظم آداب التعامل داخل مهنة بعينها مثل الطب أو الصحافة. ويقصد المؤلف من استخدامه هنا مجموعة القواعد الأخلاقية المستخدمة في مجال الفلسفة. (المترجم).

(٣) نجد تعبيرًا ذا تأثير بالغ عن هذا الخطأ في كتاب ويليام فرانكينا William K. Frankena بعنوان: Ethics 2d ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973), pp. 14-17. وفى كتاب Libralism, community and culture (oxford university press, 1989), pp. 21-32، يجادل ويل كيمليكا Will Kymlicka بأن الفهم الأفضل للمذهب النفعى يكمن فى النظر إليه باعتباره نظرية في آداب المهنة، ولكن السبب في أنه يجد في هذا المذهب أولوية للحق ليس هو نفس السبب الذي يجعلنى أرى ذلك. ذلك أنه يؤمن بأن المذهب النفعى يتوقف في بعض الأحيان عن كونه نظرية في آداب المهنة عندما تجعل الاعتبار المتساوي للأشخاص خاضعًا للخير الأعظم (حيث ترى النظرية النفعية أن الخير نفسه يكمن في تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من

وعلى العكس من ذلك، يعطى كلا النوعين من النظريات الأولوية لفكرة الحق على فكرة الخير. إن المبدأ الأساسي في هذه النظريات النتائجية Consequentialist theory (باعتبار أن المذهب النفعي هو المذهب الذي يفهم الخير ذاتيًا على أنه السعادة التي نشعر بها) هو أن الفعل الصحيح يتألف من قدرتنا على القيام بكل ما من شأنه أن يحقق أكبر قدر من الخير في نهاية الأمر، لكل الذين يتأثرون بهذا الفعل، باعتبار أن كلاً منهم فرد واحد، وفرد واحد فقط. لكن هذا لا يعنى أن فكرة الفعل الصحيح هي فكرة مشتقة من فكرة الخير ومستقلة عنها. لأن تعظيم مقدار الخير هو في حد ذاته أمر يتحدد بواسطة التوافق مع مبدأ نوعي ملزم للخير: يُعرف الخير بواسطة منظورنا غير المتحيز، وهو الأمر الذي يُفترض أننا قادرون على القيام به، للخير الكلى لجميع الأفراد المعنيين بالأمر، أيًا كانت مصالحنا الشخصية، ومن هنا فإن السعي وراء هذا الخير هو سعى ملزم لنا على نحو غير مشروط. ترى النظرية الأخلاقية بالطبع، أن المرء مقيد بالتزامات ضرورية حتى إذا ما كان هناك مسار بديل من الأفعال نعرف أنه سيجلب قدرًا أعظم من الخير على المستوى الكلى. لكن هذا المبدأ ليس هو المعبر عن أولوية الحق المميزة للأخلاق الحديثة، إنه بالأحرى المبدأ القائل بأن مثل هذه النظرية تشترك مع النظرية النتائجية في الرأي الذي مفاده أن الواجب الأخلاقي مستقل عن الخير الشخصي للعامل الفاعل. يفسر لنا هذا الافتراض المشترك لماذا كان هذا الجدل الذي لا نهاية له بين منظوري النظرية الأخلاقية والنظرية النتائجية، والذي ظل كامنًا في قلب الفلسفة الأخلاقية الحديثة، مجهولاً بالنسبة للأخلاق القديمة.

ولكي نفهم قوة هذه الطريقة في استيعاب الفارق بين الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة، دعونا نتذكر ملاحظة هيجل الشهيرة التي مفادها أن الضمير في الفكر الحديث قد حظي بأهمية لم يتمتع بها في الفكر القديم على الإطلاق. ولقد وافق سيدجويك ذاته

الأفراد، ومن هنا ففى المواقف التي يتم فيها الإجحاف بحقوق أقلية ما في سبيل تحقيق السعادة لأكبر عدد، يصبح هناك نوع من "عدم المساواة" بين الأفراد. (المترجم) ومع ذلك فأنا لا أعتقد أن المذهب النفعى يقوم بذلك حقًا (على الرغم من أن النفعيين يفهمون فكرة الاعتبار المتساوى للأفراد على نحو مختلف)، حيث إنهم يفهمون الخير دائمًا على نحو غير متحيز. ولذلك فإنهم يرون أن تعظيم قدر الخير باعتباره القيد الملزم للبشر دون قيود.

على هذه الملاحظة[١]؛ فبمجرد أن نجعل الحق سابقًا على الخير، يمكن أن يتوقع المرء أن يجد نفسه في موقف فيه صراع بين ما يجب أن يفعله وما يريد أن يفعله، وهو موقف لن يتلاشى فيه هذا الصراع (وهو ما كان ينبغي حدوثه في الفكر الأخلاقي القديم) في ضوء الفهم الأكثر عمقًا لما يريده[٢]. من وجهة النظر الأخلاقية، لابد للتحقق الذاتي للإنسان أن يفسح طريقًا لمزاعم الأخلاق. كما أن الحياة تحت سلطة الضمير تعنى أن نجعل من تفوق هذه المزاعم أمرًا داخليًا. ودون ثنائية العقل العملي هذه، كما يسميها سيدجويك، تصبح فكرة الضمير مفتقرة لأساسها.

مهما كان التعارض الذي يقيمه سيدجويك بين المفهوم الملزم والمفهوم الجذاب للأخلاق مفيدًا، فإنني لا أعتقد أن المفهوم اللائق بالأخلاق في عمومها يجب أن يتخذ إحدى هاتين الصيغتين مع استبعاد الأخرى، بل على العكس من ذلك، أعتقد أننا نصل لفهم أفضل لمعتقداتنا من خلال وجهة نظر أكثر تعقيدًا من المنظورات المميزة لسمات الأخلاق القديمة والحديثة: أن معظمنا يتعرف إلى النواة الأخلاقية التي تلزمنا جميعًا دون شروط، كما يتعرف أيضًا إلى عدد من الواجبات التي تنبع من الصداقة أو العضوية في رابطة معينة على أنها أمور تخصنا (أي إن هذه الواجبات تصبح ملزمة لنا) ما دمنا مهتمين بالحفاظ على هذه العلاقات الاجتماعية[٣]. إن فكرتنا عن الصداقة ستكون غريبة وفارغة من المضمون تمامًا، على سبيل المثال، إذا تضمنت أننا مدينون لأصدقائنا بالاهتمام الخاص الذي يستحقونه مهما كانت طبيعة ما نشعر به تجاههم. إن واجبات الصداقة تختلف عن واجبات النواة الأخلاقية في كونها عارضة على نمط متصل من العاطفة والاهتمام.

لكن على الرغم من هذا التحفظ، فإنني أظل مقتنعًا بأن ملاحظات سيدجويك تعبر عن استبصار تاريخي حقيقي. كما أنها ستثبت فائدتها أيضًا عندما نحاول تحديد

---

(1) Hegel, vorlesungen uber die philisophie der geschichtw, vol. 12 in (werke (Frankfurt: suhrkamp, 1971), pp. 309, 323; Sidgweck, outlines of the history of ethics, pp. 9, 26, 197-8.

(٢) يمكننا أن نجد عرضًا واضحًا للمنظور القديم على وجه الخصوص في: gicero, de officiis, II.9; III.11, 34-5, 101.

(٣) انظر كتابى Patterns of moral complexity (Cambridge press, 1987), pp. 79, 131-3.

ما سنفعله بشأن النواة الأخلاقية التي نعتقد أنها تلزمنا جميعًا- سواء كان ينبغي علينا أن نظل حداثيين إلى الحد الذي نرى معه هذه النواة باعتبارها نسقًا من الأوامر الملزمة (إن لم تكن هي الأخلاق بأسرها)، أو سواء كان يتوجب علينا الرجوع إلى المنظور القديم الذي يرى أن مصداقية التزاماتنا الأخلاقية لابد وأن تكمن في تبني الإنسان لنموذج التحقق الذاتي للفاعل العاقل. سأهتم في بقية هذا المقال بتحليل هذه النواة الأخلاقية فقط.

لابد أيضًا أن أشير إلى أنه على الرغم من كوني أتبنى فكرة سيدجويك عن الاختلاف الأساسي بين الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة، فإنني لا أنكر أنها تتضمن بعض الاستثناءات. حقًا كان هناك العديد من الفلاسفة الحداثيين (بما في ذلك هيوم، وشوبنهاور، والأكثر تأثيرًا في وقتنا الحاضر: أنسكومب G. E. M. Anscombe)، الذين جادلوا بأن الحق أو "ما ينبغي أن يكون" لا يجب أن يلعب دورًا أساسيًا في النظرية الأخلاقية[1]. لكن النقطة الحاسمة هي أن كل هؤلاء المفكرين قد قدموا آراءهم بوصفها اعتراضات ضد المفهوم المسيطر على الأخلاق في العصور الحديثة، وهو مفهوم اعتقدوا (مثل سيدجويك) أنه يتبنى اللاهوت المسيحي.

---

(١) في كتاب "مقال حول المبادئ الأخلاقية" "inquiry concerning the principles of morals" وفى الضميمة الرابعة، يزعم هيوم أن علماء الأخلاق القدامى كانوا قادرين على وضع الفضيلة (بمصاحبة الموهبة) في القلب من فكرهم لأنهم لم يربطوا بين القبول الأخلاقي والأفعال الحرة، وهو ارتباط يلوح في الأفق بشكل قوى في الأزمنة الحديثة، وفقًا له، لأن اللاهوت المسيحي قد تعامل مع الأخلاق باعتبارها نسقًا من القوانين المدنية. في كتاب uber das fundament der moral (s4)، يجادل شوبنهاور بأن خطأ كانط الأساسي كان افتراضه أن الأخلاق لابد أن تتخذ صيغة تشريعية آمرة، كما يزعم (شوبنهاور) أن مثل هذا الافتراض يصبح معقولا فقط في الإطار اللاهوتى، ولذلك فليس من المفاجئ أن كانط كان قادرا على اشتقاق لاهوت أخلاقي من نظريته الأخلاقية: لقد كان موجودا منذ البداية. لذلك لم يكن مقال أنسكومب: "Modern Moral Philosophy" (1958, reprinted in her collected philosophical papers, vol. 3, Minneapolis: university of Minnesota press, 1981)، نادرًا للغاية كما يعتقد العديدون. إنها تعلن في هذا المقال أن الحس الأخلاقي القطعي والمؤكد والمُعبر عنه بكلمة "يجب" يصبح معقولا فقط في إطار مشرع مقدس، وإذا كنا نفتقر الولاء لمثل هذا الإطار، فإنه ينبغي علينا العودة إلى النظرة القديمة، والتي تعطى للفضيلة مكانة مركزية.

أن كلاً من هيوم وأنسكومب (وليس شوبنهاور) قد نظرا إلى فكرهما باعتباره مجهودًا في سبيل العودة للنماذج الأخلاقية القديمة. إن مقال أنسكومب المنشور في عام ١٩٥٨ والمعنون بـ"modern moral Philosophy" "الفلسفة الأخلاقية الحديثة"، والذي أثبتت فيه مكانتها، قد برهن حقًا على أنه وثيقة مميزة للفلسفة الأرسطية الجديدة neo- Aristotelianism المعاصرة.

لقد رأت أنسكومب مثلما رأى هيوم من قبل، أن مثل هذه العودة إلى المنظور القديم للأخلاق من شأنها أن تعيد فكرة الفضيلة مرة أخرى إلى قلب النظرية الأخلاقية. أعتقد أن هذا صحيح. لا يعني هذا أن الأخلاق القديمة لم تعرف كلمة "يجب" أو أنه لم يكن لديها مفهوم عن الواجب (كما يُزعم في بعض الأحيان). من الواضح أن الأولوية الحديثة للحق على الخير يمكن أن تفسح مجالاً لفكرة الفضيلة، إذا ما فُهمت على أنها ميل المرء للقيام بما ينبغي القيام به دون أي غرض آخر(١). إن المسألة الحاسمة هنا تدور حول أي من الفكرتين تعد أكثر مركزية. في المنظور الحديث، يظل مفهوم الفضيلة خاضعًا لمفهوم الواجب. بينما ما يعد مميزًا للفكرة القديمة عن الفضيلة، وهو ما يحاول أصحاب العقول الأرسطية في العصر الحاضر من نقاد الأخلاق الحديثة أن يستعيدوه باسم "أخلاق الفضيلة"، هو مفهوم الفضائل باعتباره بديلاً جوهريًا للازدهار البشرى والتحقق الذاتي للإنسان(٢). يصبح هذا الفهم في موضعه فقط في إطار منظور يجعل من الخير سابقًا على الحق.

على أية حال، قدمت حتى الآن مخططًا للفرق بين هذين المنظورين الأخلاقيين، لكن هناك احتياج لتحليل على درجة أعلى من الدقة والعناية. أعتقد أننا نجد في فكر كانط الأخلاقي، بصورة منفصلة عن السمات المميزة لموقفه والتي تميزه عن المفكرين النفعيين، أفضل عرض ودفاع عن مفهوم أخلاق الواجب. في الواقع، لم يعرف كانط نفسه منذ البداية أن السمة المميزة لفكره الأخلاقي هي أولوية الحق على الخير. لقد كان العرض الرائع لكتابه: grundlegung zur metaphysic der sitten والمنشور في ١٧٨٦ م على يد هيرمان أندرياس بستورس Hermann andreas pistorius، راعي

---

(١) أي دون أن يكون هناك عائد أو مصلحة تأتى من وراء هذا الفعل (المترجم).

(2) C. F. Anscombe, “modern moral philosophy”, pp. 29-31, 41.

أبرشية روجن، هو أول ما لفت الانتباه لهذا الأمر. كان مقال بستورس يركـز بـشكل أساسي على موضوع الدور النسبي لفكرتي الحق والخير في النظريـة الأخلاقيـة. إن استبصاره بما هو موضع مخاطرة في هذا السؤال ونقده لمكانة كانط لم يكن لهما مثيل في حقيقة الأمر. أن جدل كانط-بستورس يقدم لنا وسائل ممتازة لاستيضاح الكثير من الأمور بشأن الاختلاف بين منظور الواجب الأخلاقي ومنظور الجاذبية الأخلاقية.

٢. كانط وأولوية الحق

زعم كانط في بداية كتاب grundlegung (تأسيس ميتـا فيزيقـا الأخـلاق) أن الشيء الوحيد الذي يعد خيرًا دون أي شروط، هو الإرادة الخيرة، أي قابلية أن يـسلك المرء وفقًا لمبدأ أخلاقي. يشير هذا الزعم إلى وضع الحق في مكانة أعلى من مكانـة الخير، على الرغم من أن كـانط لـم يقـل ذلـك وقتهـا. إنـه يؤكـد علـى أنـه لا يوجد شيء خيِّر أخلاقيًا ما لم يكن متوافقًا مع مبدأ الحق، وهو المبدأ الذي يعبر عما ينبغي أن يفعله المرء. إن هذا الزعم تحديدا هو ما قام بتحفيز بستورس فـي عرضـه لكتاب grundlegung للاعتراض على أن كانط قد أخطأ، حيث كان ينبغي بدلا من ذلك أن يبدأ من تعريف الخير. لقد اتُّهم كانط بأنه لا يوجد مبدأ ينص على "مـا ينبغـي أن يفعله المرء" باستطاعته أن يقدم أساسًا كافيًا للفعل الأخلاقي، حيث إننا لابـد أن نحـدد أولاً إذا ما كان هذا المبدأ يعتبر خيرا أم شرا[١]. يوضح لنا عرض بستورس للكتاب ما يعنيه بأن مبدأ الفعل هو الخير. أن النظر لهذا المبدأ على أنه خير، أمر يتوقف بوجـه عام على موضوعه أو غايته (١٤٦). هذا الموضوع سيكون بمنزلة الخيـر الأعظـم (Summun bonun) فقط إذا كان يعنى الخير لكل الموجودات العاقلة، لكن هذا يـصبح ممكنًا فقط إذا كان لكل الموجودات العاقلة طبيعة مشتركة تخلق اهتمامًا بهـذا الخيـر الأعظم (١٥٤). إن مبدأ الفعل الحق، كما استنتج بستورس، لابـد أن يكـون معنـاه السلوك بما يتوافق مع هذا الخير الأعظم، والسعي وراء الخير لكل الموجودات العاقلة.

---

(١) Pistorius, "rezension der grundlegung zur metaphysic der sitten," pp. 145-6, as printed on pp. 144-60 in rudiger and konrad gramer (eds.), materialien zu kants kritik der praktischen vernunft (Frankfurt: suhrkamp, 1975). كل الإشارات المرجعية اللاحقة لبستورس ستكون بين قوسين في متن النص.

إن فكرة الخير التي جعل منها أساسًا للأخلاق هي ببساطة فكرة جذابة: من المفترض أن مصداقية مبادئ الحق تقوم على نوع من الخير الذي نهتم به جميعًا والذي يُعتقد أنه موضوع لهذه المبادئ. لهذا أنكر بستورس بوضوح أن مثل هذه المبادئ يمكن أن تفهم باعتبارها واجبات أخلاقية (١٥٣، ١٥٥، ١٥٩). لم يعتقد بستورس بالطبع أن باستطاعة أي أحد أن يرتد عن مثل هذه المزاعم، لأنه كان يؤمن بأن كل الموجودات العاقلة لديها اهتمام بالخير الذي تقدمه القواعد الأخلاقية.

لابد أن أشير إلى أنه على الرغم من اعتقاد بستورس بأنه لا يمكن لشيء أن يعد جزءًا من خيرية الموجودات العاقلة إلا إذا كان للإنسان نفسه اهتمام به، فإنه ليس ثمة دليل على أنه كان لديه ما يمكن تسميته بالمفهوم الذاتي عن الخير. أعني بذلك أنه لا يوجد ما يشير إلى أنه بالنسبة لبستورس، كما هو الحال أيضًا بالنسبة لهوبز، تعد خيرية الموضوع بالنسبة للإنسان متوقفة على كونه مرغوبًا بالنسبة له، أي إن هذا الموضوع ما هو إلا إسقاط لرغباته. إن التضايف بين الخير والمصلحة يمكن أن ينبع أيضًا من الرأي النقيض الذي يرى أن خيرية موضوع ما، هي ما يخلق اهتمام المرء به. يمكن لأي من هذين الرأيين أن يجد مكانه الملائم في إطار مفهوم جذاب للأخلاق. أعتقد أن بستورس (مثل أرسطو) كان على اقتناع بأن الرغبة لابد وأن يتم تفسيرها في نهاية الأمر بواسطة الخير الموضوعي.

على أية حال، لقد استوعب بستورس عن حق كيف أن مفهوم كانط عن قواعد الأخلاق باعتبارها واجبات أخلاقية يعتمد على التخلي عن الفكرة الجذابة للخير بوصفه أساسًا للأخلاق. كما أنه وجد أن فكرة النظر للحق بوصفه سابقًا على الخير هي فكرة غير متسقة بسبب أننا لابد أن نوضح أولاً إذا ما كان مبدأ الحق هو مبدأ خير أم لا. أعتقد أنه من الواضح الآن أن لهذا الاعتراض معنى محددا للغاية. أعني بذلك أن بستورس بإصراره على أن مبدأ الحق لابد أن يُوضَّح كونه خيِّرًا أم لا، والمقصود أننا يجب أن نبين أن مبدأ الحق مهم وذو نفع للأفراد الذين يفترض أن يكون ملزمًا لهم. إن مثال الحنث بالوعد عندما يكون هذا ملائمًا ربما يخفق حقًا في أن يصبح مبدأ كونيًا، كما زعم كانط. لكن بستورس لاحظ أن هذه الحقيقة وحدها ستترك الإرادة غير متأثرة ما لم يكن المرء مهتمًا بأن يعيش بالتوافق مع هذه القاعدة الكونية

(١٥١). لقد اعتقد أن المبدأ الذي يروج لنفسه كقاعدة أخلاقية، لا يمكن أن يكون كذلك إلا من خلال عدم الاكتراث الكامل بالأشخاص الذين يُفترض أنه ينطبق عليهم (على الرغم من أن هناك دوافع أخرى قد تفوقه قوة). إن قواعد السلوك الأخلاقي لا يمكن أن تكون منقطعة الصلة بعلم النفس البشري. وإذا ما افترضنا في الإنسان ضرورة اهتمامه بالتوافق مع هذه القواعد، فإن مبادئ الحق الصادقة لابد أن تكون خاضعة، كما يذهب، للخير الذي يعد موضوعًا لهذا الاهتمام (١٥٢-٤).[1]

يدرك بستورس الآن أن المبدأ الأخلاقي بالنسبة لكانط، أيضا، لا يمكن أن يقال عنه إنه ملزم للفاعل العاقل الذي يفتقر للاهتمام بالتوافق معه. لكن التزام كانط بفهم الأخلاق على أنها نسق من الواجبات الأخلاقية قد أجبره على استيعاب هذه الفكرة من خلال التمييز بين نوعين من الاهتمامات (V, 413). لقد استدل كانط من اعتقاده بأن واجباتنا ملزمة لنا مهما كانت طبيعة اهتماماتنا من خلال التجربة، على أن الاهتمام المفترض وجوده لدى كل الأشخاص بالأخلاق هو اهتمام مشروط من الناحية التجريبية؛ حيث إنه يعبر عن قدرتنا على السلوك بشكل مستقل عن قوانين السبب والنتيجة التي تحكم عالم التجربة (IV, 499, 459-60). على أية حال، يبدو هذا النوع من الحرية بالنسبة لبستورس ميتافيزيقيًا وغامضًا فقط، ولم يكن كانط ليلجأ إليه إلا بسبب خطئه المبدئي والمتمثل في جعل الحق سابقًا على الخير (١٥٩). لا يوجد سبب لجعل الحرية غير التجريبية من المسلمات إذا كانت الواجبات الأخلاقية إذا ما نظرنا لها منذ البداية على أنها افتراضية ومعتمدة على الاهتمام بالخير الذي تفصح عنه التجربة لكل منا. بالإضافة إلى ذلك، يبدو أن التمييز بين الاهتمامات التجريبية المشروطة والاهتمامات غير المشروطة يغير حقيقة أن كانط قد توصل، على الرغم

---

(١) في كتابه المتميز على نحو مختلف، "the fate of reason: german philosophy from kant to fichte" (Cambridge, mass.: Harvard university press, 1987)، يبدو لي أن فريدريك بيزر Frederick beiser يسيء فهم هذا الجدال. فعلى النقيض مما يزعمه (p. 191)، لم يكن مقصد بستورس أن العقل وحده لا يصلح للتحفيز. لقد كان متفقًا مع كانط على أن كل الموجودات العاقلة تهتم ضرورةً بالأخلاق. لكن اختلافه مع كانط يدور حول الشكل الذي يتخذه هذا الاهتمام- وحول إذا ما كان من المحتمل أن يكون هذا الاهتمام بشيء آخر غير الخير.

من نفسه، للربط بين مزاعم الأخلاق والمصالح (الاهتمامات) وكذلك ربط أيضًا بين هذه المزاعم وبين فكرة الخير سالفة الذكر، حتى ولو كانت فكرة غير تجريبية.

"محب للحقيقة وحاد الطباع ومن ثَمَّ يستحق الاحترام" تلك هي الكلمات التي وصف كانط من خلالها بستورس في تقديمه للرد على هذه الانتقادات في كتاب النقد الثاني، Kritik der praktischen vernunft (V, 8). لقد عرف كانط كيف قدم بستورس المفهوم الجذاب للأخلاق بشكل قوى، ومع ذلك ظل اعتقاده راسخًا لا يتزعزع بأن هذا المفهوم هو رأى لا يمكن الدفاع عنه. كانت إحدى المهام الرئيسية لكتاب النقد الثاني هي الدفاع عن ضرورة جعل الحق سابقًا على الخير، على نحو واضح هذه المرة. إن الحجج التي اعتمد عليها كانط لم تبدو في أي مكان على نحو أكثر هشاشة من الشكل الذي بدت عليه في عرض بستورس لها. لكنها تستحق عناء إعادة البناء، لأنه يتولد عنها في نهاية الأمر بعض من أعمق الأسباب التي تدعونا للولاء والإخلاص لمفهوم الواجب الأخلاقي. كما أنها تقف بنا في موضع أفضل لتقييم ادعاء بستورس بأن الربط بين مصداقية القواعد الأخلاقية وبين الاهتمامات التي ينبغي أن يتكيف معها الإنسان، جعل كانط يناقض أطروحته الخاصة بأولوية الحق.

٣. المذهب التعددي والاختلاف المعقول

يحتوي كتاب كانط الثاني في النقد على حجتين منفصلتين دفاعًا عن أولوية الحق. أن كانط لم يميز بينهما بوضوح، وبعض من عناصر هذه الحجج تترامى مبعثرة في ثنايا النص، ولذلك لابد أجمع شذراتها سويًّا من فقرات متنوعة. علاوة على ذلك، تقودنا كل حجة إلى غاية مختلفة، على الرغم من أن معناهما المشترك هو أنه يجب علينا جميعًا التعرف إلى نواة أخلاقية من الواجبات غير المشروطة، مهما كانت آراؤنا المتباينة عن الخير البشرى. وبتعبير آخر، إن الحجتين تتحدان لتقدما تعبير كانط عن مفهوم أخلاق الواجب الحديثة.

تبدأ أولى هاتين الحجتين (V, 21, 25-6, 57-62) بملاحظة أنه إذا كان الخير غير تابع لمبدأ الفعل (الحق)، ولكنه بدلا من ذلك يشكل أساسًا لهذا المبدأ، فإن الخلفية المحددة للإرادة الأخلاقية لابد أن تكون موضوع رغبة ما. لقد فهم كانط بوضوح

أيضًا أن أولوية الخير تعني أن قواعد الأخلاق قد تأسست على ما يرغب فيه أو ما يمكن أن يرغب فيه الأشخاص الخاضعون لهذه القواعد في حال إمدادهم بالمعلومات اللازمة. مثل هذه القواعد ستنتمي حينئذ لما يسمى بـ"المبادئ المادية"، أي قواعد الفعل التي تحفزها الرغبة في موضوع ما. يستكمل كانط فيقول إننا يمكن أن نرغب في موضوع ما فقط إذا ما اعتقدنا أن امتلاكه يجلب لنا السعادة. ونتيجة لذلك، سنرى الخير على أنه ما يمتعنا، وهذا لا يمكن أن يكون صحيحًا كما يزعم. وقبل أن نختبر لماذا حكم كانط على هذا الاستنتاج بأنه خاطئ على نحو واضح، لابد أن نحدد بالضبط ما المعنى الذي فهمه كانط من هذا الاستنتاج. لأنه أضاف (v, 28 73) أن كل المبادئ المادية تدخل في نطاق المبدأ العام لمحبة الذات، أو سعادتنا الخاصة، لقد بدا بالنسبة للكثيرين أنه لا مفر من وقوع كانط في إطار منظور ضيق وغير محتمل فيما يتعلق بمصادر الفعل البشرى: فإذا كانت أفعالنا لا تحركها مبادئ الحق العظمى والقصوى، تصبح في رأيه متروكة للسعي الأناني وراء اللذة. وهناك العديد من الفقرات التي تؤكد هذا الحكم في كتاب النقد الثاني (v, 28, 73.) لكننا إذا استندنا إلى فقرات أخرى، يتوفر لدينا إمكانية تفسير أكثر جودة، وتصبح الحجة المدعمة لأولوية الحق على الخير أكثر إثارة للاهتمام. قام كانط في بعض الأحيان بصياغة فكرة محبة الذات بشكل عام للغاية لتعني سعادة الإنسان، أي إرضاء رغباته، سواء كانت هذه الرغبات موجهة لفائدته الشخصية أو لفائدة الآخرين (v, 22, 124). في ضوء هذا، سيكون الهدف من حجته الأولى حينئذ هو بيان أن وضع الخير قبل الحق معناه مساواة الخير بإرضاء رغبات الإنسان. يكمن العيب في هذا، وفقًا لكانط (v, 25)، في أن كلاً منا لديه مفهوم خاص عن سعادته، والذي تشكل بفعل تكويننا وتجاربنا المحددة؛ حتى إذا ما كان الأمر يتعلق بشخص آخر نرغب في ازدهاره، كما أن هناك احتمالاً ضئيلاً لأن نتفق مع الآخرين، أو مع هذا الشخص ذاته، بشأن ما يتكون منه هذا الخير. يزعم كانط أنه إذا تنوعت مفاهيم السعادة إلى هذا الحد الكبير، فإن سعادة الإنسان وخيره حينئذ لا يمكن أن يمثلا أساسًا لقانون أخلاقي ينطبق على الجميع ويكون مُلزمًا لهم(١).

---

(١) يقوم كانط في كتاب grundlegung بتوظيف حجة أخرى في مواجهة فكرة أن سعادة الإنسان يمكن أن تمثل أساسًا للأخلاق: وهى أن كل خير له سلبياته ولا يستطيع أي منا أن يقول بالانسجام مع ذاته ما الذي يعتقد أن سعادته تتألف منه.

إن الرأي القديم المسيطر، والذي صاغه أرسطو بوضوح وظل ماثلاً لدى بستورس، كان يرى أن كل الرجال يشتركون في رغبة الكمال الذاتي وهي رغبة محددة بالقدر الكافي، بحيث إنه بمجرد تأملها سيبدو من الواضح أنها تتمثل في ممارسة الفضيلة. كان كانط على دراية تامة بأن هذا هو المنظور القديم للأخلاق (v, 64, 111). لكنه كان على اقتناع بأن الطبيعة البشرية المتغيرة بشدة، والطيعة للظروف والحدوس الفردية بدرجة كبيرة، يصعب معها أن يكون هذا المنظور مقنعًا. أعتقد أنه ليس باستطاعتنا إلا أن نتفق مع هذا، وحتى إذا ما فهمنا الخير بشكل موضوعي باعتباره كون المرء مسئولاً عن اهتمامه، فإن أنواع الخير التي يمكن أن نلاحقها تبدو شديدة التنوع مما يحول دون أن تمثل أساسًا لأخلاق عامة. إن السبب الكانطي الأول لرفض أولوية الخير هو سبب حديث على نحو خاص. إنه يجمع في حقيقة الأمر بين فكرتين متمايزتين:

(أ) الاستبصار "التعددي" ومضاده أن هناك قدرًا عظيمًا من الصيغ القيمة للتحقق الذاتي، والتي لا تقبل الاختزال لصيغة مشتركة من الخير يرغب فيها الجميع؛

(ب) بالإضافة إلى الإقرار بأن الأشخاص العاقلين يميلون بشكل طبيعي للاختلاف حول طبيعة الحياة المكتملة (أقوم في الفصل السابع باستكشاف الصلات والاختلافات بين هاتين الفكرتين). نادرًا ما نجد فكرتي التعددية وتوقع الاختلاف المعقول بشأن الحياة الخيرة في كتابات المفكرين القدامى، باستثناء بعض المتشككين الذين كان تأثيرهم على الفكر الأخلاقي لبعض فلاسفة العصر الحديث أمثال مونتانى وهوبز وجروتيس متفشيًا ومنتشرًا حقًا، وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق برفض الأخلاق الأرسطية والرواقية. إن كانط يقف في صف هذا التراث الحديث.

٤. دور الضمير

تعد حجة كانط الثانية إيجابية أكثر منها سلبية. ففي حين تهدف الحجة الأولى لتفسير لماذا لا يمكن للخير أن يسبق الحق، نجد أن الهدف من الحجة الثانية هو

توضيح لماذا يجب أن نرى الحق باعتباره سابقًا على الخير (ربما نفكر في هذه الحجة على أنها استجابة لنزعة الشك الأخلاقي التي قام باستغلالها في الحجة الأولى). إنه يجادل هنا بأننا إذا ما جعلنا من الخير أساسًا للقانون الأخلاقي، وإذا ما كانت الرغبة في موضوع معين هي الخلفية المحددة للإرادة الأخلاقية، فإن طبيعة هذا الموضوع حينئذ ستتحول إلى أمر تجريبي، حيث إننا لا نستطيع أن نتعرف إلى ما يمتعنا إلا من خلال التجربة وحدها. مرة أخرى أقترح أن نتبنى التفسير الأكثر اتساعًا لعلم النفس الكانطي بحيث يصبح زعمه كالتالي: تستطيع التجربة وحدها أن تعلمنا ما يرضي رغباتنا، سواء كانت هذه الرغبات موجهة نحو أنفسنا أو نحو الآخرين. الآن، وحتى إذا كانت التجربة (على النقيض من الحجة الأولى) هي ما يفصح عن موضوع أو شرط ما باستطاعته أن يحقق السعادة للبشر جميعًا، فإن مثل هذا الخير سيظل غير صالح لأن يكون أساسًا للأخلاق. تستطيع التجربة أن تخبرنا بما نريده حقًا، وتستطيع أن تبين لنا ما ينبغي أن نفعله في سبيل تحقيقه، لكنها لا تستطيع أن تكون مرشدة لنا على الإطلاق عندما يتعلق الأمر بما ينبغي أن نفعله دون وضع ما نريده في الاعتبار. إن صيغة الواجب أو هذه الضرورة على وجه الدقة، وفقًا لكانط، هي ما يجب أن يُعتبر سمة مميزة للقواعد الأخلاقية. وقاعدة أولوية الحق وأسبقيته على الخير هي وحدها ما يضفي المعنى على هذه الحقيقة.

ربما تبدو هذه الحجة ضعيفة أو حتى دائرية، حيث إن بستورس، والذي يمثل نوعية الخصوم الذين توجه ضدهم هذه الحجة، قد أنكر بوضوح أن تكون الأوامر الأخلاقية بمنزلة واجبات. تُرى لماذا كان كانط على قناعة تامة بأنها كذلك؟ في كتاب Grundlegung (وفيما يسبق ذلك) كان كانط يأمل في أن تكون الطبيعة الواجبة للأخلاق (الواجبات الأخلاقية، على سبيل الاختصار) قابلة للاشتقاق من وعي بالحرية غير مشروط من الناحية التجريبية، وهو وعي يتولد لدينا من ممارسة قوانا العاقلة. لكنه تخلى في كتاب النقد الثاني عن هذا المشروع، يرجع هذا بصورة رئيسة إلى أنه قد أدرك أن مثل هذه الحرية، التي تكمن خارج عالم التجربة، لا يمكن أن تكون موضوعًا للمعرفة. نستطيع فقط أن نسلم بأننا أحرار، وأن نقوم بذلك تحديدًا على أساس من اعتقادنا بأننا خاضعون للأوامر الأخلاقية الواجبة والمُلزمة. ولقد ظلت

حريتنا غير التجريبية التي تعبر عن نفسها في النشاط التشريعي للعقل تمثل تفسيرًا للأخلاق بالنسبة لكانط. لكنه لم يعد يعتقد أن هذا التفسير يمكن أن يُمثّل تبريرًا أيضًا. إن سمة الأمر أو سمة اللاشرطية في الواجبات الأخلاقية أصبحت بالنسبة له حقيقة من "حقائق العقل" (V, 31, 47, 91-2). كان كانط يعنى بهذا أننا على وعي مباشر بهذه الحقيقة في ضميرنا دون أن نكون قادرين على تبرير ذلك بأي وسائل أخرى.

هذا التغير في التفكير ينطوي على مؤشر مهم للغاية لفهمنا لكل من الفكر الكانطي وعلم الأخلاق، على الرغم من أن هذا المؤشر عادة ما يتم تجاهله. على هذا الأساس كتب برنارد ويليامز Bernard Williams قائلاً: إن هؤلاء الذين لا يقبلون ميتافيزيقا الحرية الكانطية، ومع ذلك يؤمنون بأن هناك واجبات أخلاقية آمرة، يجب أن يقدموا منظورًا بديلاً ليبينوا كيف يستطيعون القيام بهذا[1]. أولاً وقبل كل شيء، يعطي تحدي ويليامز هذا انطباعًا خاطئًا بشأن ما توقعه كانط نفسه من الفلسفة الأخلاقية. لم يعتقد كانط أن باستطاعة الفلسفة الأخلاقية أن تبرر الرأي القائل بأن الواجبات الأخلاقية ملزمة بشكل حتمي وواجب. حيث إننا لا يمكن أن نقتنع بهذا إلا من خلال صوت الضمير. لقد اعتقد كانط أن مهمة النظرية الأخلاقية يمكن فقط أن تظهر من خلال تفسير ما نعرفه بالفعل في ضميرنا. علاوةً على ذلك، يبدو لي أن كانط كان محقًّا تمامًا في هذه النقطة. إن إخفاق نظرية كهذه لا يقلص من سلطة ما يمليه علينا ضميرنا. لأنه بوجه عام، لا يجب أن تتزعزع الاعتقادات التي نثق بها على نحو مستقل نتيجة لعجزنا عن إعطائها تبريرًا نسقيًّا، يمكن أن يحدث هذا فقط (أي فقدان الثقة في اعتقاداتنا) نتيجة للوصول إلى دلائل إيجابية تدفعنا للاعتقاد بأنها ربما تكون زائفة. سأقوم بالدفاع عن هذه الأطروحة الإبستمولوجية في الفصل القادم بالتفصيل، ملقيًا النظر على السؤال الراهن المتعلق بالإلزام الواجب للأخلاق. أعتقد أن مذهب كانط في (حقيقة العقل) يعبر عن لمحة خاطفة من أهمية هذه الحقيقة بشأن سلطة الضمير، على الرغم من أنني أعتقد أيضًا (وسأقترح هذا فيما يلي) أن كانط كان على خطأ عندما نظر إلى الضمير على أنه من سمات الطبيعة البشرية بدلاً من كونه

(1) Bernard Williams, ethics and the limits of philosophy (Cambridge, mass.: Harvard university press, 1985), p. 191.

ظاهرة اجتماعية. إن سلطة الضمير يمكن أن تتقلص فقط بواسطة خلفية إيجابية من الشك فيما يخبرنا به (أي الضمير). أما إذا ما كان هناك أسباب موجودة بالفعل للشك في أن هناك أوامر أخلاقية ملزمة، فهذا سؤال سأقوم بمعالجته لاحقًا.

ومن ثَمَّ فإن مذهب كانط في حقيقة العقل يجب أن يضاف إلى ما أسميته بـ"الحجة الثانية". إن جوهر هذه الحجة الآن هو أن أولوية الحق على الخير يمكن أن تضفي نوعًا من الا معنى على ما نعرف في ضمائرنا أنه يمثل طبيعة الواجبات الأخلاقية. لقد لاحظ كانط عن حق (V, 127-9)، كما قمت أنا بذلك في السابق، أن هذا الدور للضمير، وما يعبر عنه من أولوية للحق، هما ما يجعل من الأخلاق الحديثة متفوقة على الأخلاق القديمة. ومن ثَمَّ فإن رده على بستورس في نهاية الأمر يجب أن يكون، بإرشاده للرجوع إلى ضميره مرة أخرى.

وعلى الرغم من ذلك، يظل أمامنا اعتراض بستورس الذي مفاده أن القواعد الأخلاقية الصحيحة على هذا النحو تفترض مسبقًا نوعًا من المصلحة لدى الإنسان لكي يتجاوب معها، وهو ما يجعل من كانط غير قادر على الخلاص من أولوية الخير التي زعم أنه يرفضها. في حقيقة الأمر، أن فهم السبب وراء عدم صحة هذا الاتهام معناه تفهم سمة مهمة من سمات المفهوم الإلزامي عن الأخلاق. وعلى الرغم من ذلك، يجب عليّ أن ألفت النظر أولاً إلى الخطأ الذي ارتكبه كانط عند هذه النقطة من تفكيره. لقد التزم كانط (كما فعل بستورس أيضًا) بنسخة قوية من المبدأ الذي يرى أن الضرورة تتضمن الاستطاعة": أي أنه لا يمكن أن يقال على أحد ما إنه مقيد بالتزام معين ما لم تكن طبيعته النفسية تتضمن حينئذ أنه قادر على التصرف والسلوك لتنفيذ هذا الالتزام. بخلاف ذلك يصبح لومنا لمن يخفق في تحقيق الالتزامات المنوطة به، لومًا لا طائل من ورائه. هذا المبدأ هو ما قاده لافتراض أن الجميع لابد وأن يكون لهم اهتمام بالأخلاق، وهو بحق اهتمام غير مشروط من الناحية التجريبية (إنه تعبير عن الحرية اللاتجريبية)، حيث إن واجباتنا الأخلاقية ملزمة لنا مهما كان ما نرغب فيه في عالم التجربة(١).

---

(١) للرجوع إلى دليل على التزام كانط بنسخة قوية من مبدأ أن الضرورة تتضمن الاستطاعة، وللرجوع إلى مزيد من النقاش حول هذا الانتقاد، انظر كتابي: Patterns of moral complexity, pp. 80-90.

أعتقد أن مبدأ "الإمكان يتضمن الاستطاعة" أقل وضوحًا مما افترض كانط بكثير. يقترح هذا المبدأ حقًا أن اهتماماتنا ومصالحنا في أخلاق الواجب لها مصدر غير مشروط بالتجربة. لكن هذا فقط لأنه لا يستطيع أن يعقل الدور النشط الذي يلعبه المجتمع في تطوير اهتماماتنا ومصالحنا بالمطالب الأخلاقية. من وجهة نظر المجتمع، هناك أمور يجب على صغار أعضائه أن يقوموا بها حتى قبل أن يشعروا بتأثرهم كي يتجاوبوا معها، حيث إن الدور التثقيفي المحدد لعملية التنشئة الاجتماعية هو أن يغلق مثل هذه الفجوة. إن التطابق بين "الضرورة" و"الإمكان" هو إنجاز اجتماعي أكثر من كونه حقيقة ضرورية. لقد أخفق كانط في أن يصل للتقدير الملائم للمدى الذي يكون معه ولاؤنا للأخلاق مجرد مسألة تنشئة من خلال المؤسسات الاجتماعية. في الفصول التالية والقادمة، سيكون لديّ المزيد لأقوله عن السمات الاجتماعية والتاريخية المشروطة لمعرفتنا الأخلاقية. لكن في الوقت الراهن وفيما يتعلق بالسؤال حول الإلزام والدافعية الأخلاقية، لابد أن نستنتج أن منظورًا أكثر معقولية من منظور كانط لابد وأن يتضمن أنه لا أحد ملزم، من خلال الجدل أو من خلال التمرين، ما لم يكن باستطاعته أن يصل إلى دافع للتجاوب مع هذا الإلزام. لن تحتاج الواجبات الأخلاقية حينئذ لأن تصبح مقبولة بالنسبة لاهتمام ميتافيزيقي غامض بالأخلاق، وهو اهتمام يفترض أننا نملكه مهما كانت التجارب التي نمر بها. بدلاً من ذلك، نجد أنهم لا يفترضون مسبقًا إلا أن هناك اهتمامًا بالواجبات الأخلاقية التي يمكن أن يتكيف الجميع معها اجتماعيًّا. إن فكرة كانط المفرطة عن الحرية لا تُشكِّل جزءًا ضروريًّا من المفهوم الإلزامي للأخلاق.

إن فهمنا للأخلاق على هذا النحو باعتبارها مؤسسة اجتماعية يتضمن أن اهتمامنا بالأخلاق مشروط تجريبيًا، بمعنى ما: إننا نُكون هذا الاهتمام فقط من خلال تجاربنا في المجتمع. ولكن بمعنى آخر، وهو المعنى الجوهري والضروري لفكرة أولوية الخير على الحق، يظل هذا الاهتمام غير مشروط من الناحية التجريبية. إنه اهتمام جوهري بالأخلاق- وليس اهتماما يتولد لدينا بصورة منفصلة عن أي التزامات أخلاقية، ونتعلم من خلال التجربة أن إرضاءه على النحو الأمثل يتطلب أن نسلك على نحو فاضل- لكنه بدلاً من ذلك يعد اهتمامًا بما ينبغي أن نفعله، بصرف النظر عما

يمكن أن نرغب فيه[1]. وبالتالي، على النقيض من بستورس، فإن الربط بين مزاعم الأخلاق واهتمامات الإنسان ومصالحه التي يمتثل لها، سواء كان هذا بالمعنى الصارم الذي افترضه كانط، أو بالمعنى الفضفاض الذي قمت باقتراحه لا يعيد فكرة أولوية الخير إلى مكانتها مرة أخرى. إن ما ينبغي أن نفعله أخلاقيًا لا يمكن تفسيره في ضوء المصالح والاهتمامات الموجودة أو التي يمكن أن توجد لدينا، ومن ثَمَّ فإنه لا يمكن تفسيره في ضوء فكرة جذابة عن الخير، حيث إننا لا نستطيع أن نصف الاهتمام موضع التساؤل إلا باعتباره اهتمامًا بما يجب أن نفعله. إن فكرة الحق تظل هي الفكرة الأعظم.

ينبغي أن أضيف أنني لا أعني بهذا الاهتمام الجوهري بالأخلاق نوعًا من الرغبة في أن يقوم المرء بواجبه الأخلاقي، على الأقل إذا كانت مثل هذه الرغبة تتعارض مع الاعتقاد بما ينبغي أن يفعله المرء. على العكس من ذلك، يعد هذا الاعتقاد في رأيي هو الصيغة التي يتخذها هذا الاهتمام تحديدًا، كما أنه لا يحتاج لتكملته برغبة ما ليصبح قادرًا على دفع المرء للتصرف. لكن مهما كانت فكرة أن الفعل لابد أن ينطلق من الرغبة ومن الاعتقاد أيضًا مألوفة لنا، كما أجادل في الفصل الخامس، فإنها يجب أن تُعالج بقدر من الحذر.

٥. الأخلاق الحديثة موضع المساءلة

إن التعرف إلى الطابع التعددي والمثير للجدل لفكرة الخير بالإضافة إلى الاحتكام للضمير هما الحجتان اللتان يستخدمهما كانط للدفاع عن أولوية الحق. تحتل هاتان الحجتان مكانة بارزة بين المبررات التي قدمها عديد من المفكرين لهذا المنظور الأخلاقي (ولقد أثبتت الاعتبارات اللاهوتية التي رأينا دنزسكوت يستخدمها لرفض أولوية الخير – أعنى، المفهوم المسيحي عن محبة الآخرين كمحبتنا لأنفسنا – أنها

---

(١) يبدو لى أن كانط (V, 29)، اعتقد مخطئًا أنه إذا كان اهتمام ما، ينقصه موضوع معطى في التجربة ليمثل هذا الموضوع الخلفية المحددة له، فإن أصل هذا الاهتمام لابد وأن يكون خارج مجال التجربة. على العكس من ذلك، يمكن أن نتعلم من خلال الآخرين أنه ينبغي القيام بما هو صحيح أخلاقيًا، مهما كان ما يُرضى اهتماماتنا.

مؤثرة أيضًا). ومع ذلك، فمن المهم أن نضع في أذهاننا الاختلاف بين ما يمكن أن يتأسس على كلتا الحجتين. تبين الحجة الأولى فقط أن جعل الخير سابقًا على الحق لا يصلح أن يكون أساسًا لأخلاق ملزمة لنا جميعًا؛ فمثل هذه الحجة وحدها لا تتضمن أن الحق يجب أن يكون سابقًا على الخير، لأنه يظل أمامنا دومًا إمكانية أن نرفض فكرة الأخلاق الصادقة على نطاق كوني. لهذا السبب تبدو لي الحجة الثانية، والتي تناشد الضمير، ضرورية في سبيل الدفاع عن مفهوم أخلاق الواجب. وإذا ما نظرنا لحجتي كانط معًا، سنجد أنهما يصلحان لتشكيل نواة أخلاقية يمكن أن يتفق عليها البشر ذوو الضمائر على الرغم من اختلافهم العميق حول طبيعة الحياة الخيرة.

لكن لابد الآن أن نلقي نظرة أكثر قربًا على هذه المناشدة للضمير. كنت مُصرًا على أن الضمير هو بمنزلة محكمة استئناف شرعية للفلسفة الأخلاقية، كما أنني أشك بصدق في أنه يوجد اليوم مَن يُنكر التعرف إلى مجموعة أساسية من الواجبات الملزمة لنا مهما كان ما نرغب فيه. وعلى الرغم من ذلك، فإن صوت الضمير ليس بمعزل عن الشك. أحد الأسباب التي يمكن على أساسها أن نرفض مطالب الضمير هو أن هذه المطالب لا تبدو معقولة إلا في سياق رؤية للعالم ليس باستطاعتنا الشعور بالولاء نحوها أو الثقة فيها بعد الآن. وبالفعل فإن هناك اعتراضًا من هذا النوع قد ثار في مواجهة مفهوم أخلاق الواجب خلال العصور الحديثة.

وكما لاحظت من قبل، فلقد جادل كل من هيوم وشوبنهاور أنسكومب بأن النظر للأخلاق على أنها مجموعة من الواجبات الملزمة لنا، أيًا كانت أفكارنا عن تحقيق الذات، لا يمكن أن تنفصل بشكل متسق عن اللاهوت المسيحي الذي أنجبها. لا يمكن أن تكون هناك قواعد للسلوك دون مُشرع للقوانين، وقد زعموا أن الله وحده هو مَن يمكن أن يكون لديه إمكانية وسلطة كافيتان لإصدار أوامر غير مشروطة تخضع لها كل أشكال السلوك البشرى. وحيث إن صورة المشرع المقدس قد فقدت قابليتها بالنسبة للكثيرين (أقوم بفحص أهم الأسباب وراء ذلك في الفصل القادم)، فقد توصل هؤلاء المفكرون إلى أن المفهوم الملزم للأخلاق ينبغي أن نلقى به خلف ظهورنا أيضًا. إنهم لا ينكرون أنه، دون التفكير في هذا الإطار اللاهوتي، ربما نشعر بأننا مقيدون دون شرط بمجموعة من الالتزامات. لكن بالنسبة لهم تعد مثل هذه الاعتقادات، كما تقول

أنسكومب، مجرد وسائل للبقاء على قيد الحياة (أي إن هذه الاعتقادات هي وسائل يستخدمها الإطار اللاهوتي للحياة ليحافظ على بقائه). إن هذه الاعتقادات تفرض نفسها علينا بسلطة الضمير بعد أن فقدت كامل محتواها الثقافي، وذلك فقط لأننا قد تشكلنا على يد تراث لم نعد نؤمن به. بالنسبة للأرسطيين الجدد من أمثال أنسكومب، فإن الالتزامات الوحيدة المعقولة يجب أن تكون الالتزامات التي نراها تتبنى فكرة الازدهار والتحقق الذاتي للإنسان. وبتعبير آخر، فإنها تنادى، مثل هيوم، بإعادة الأولوية القديمة للخير إلى مكانتها مرة أخرى.

إن أفضل الردود الشائعة على هذه الحجة هي أن المصدر التشريعي للإلزام الواجب يمكن أن يكون العقل العملي نفسه بدلا من الإله. لقد ساد الاعتقاد بأنه طالما أن أي شخص يرى نفسه موجودًا عاقلاً، فإنه لابد أن يقبل بعض المعايير التنظيمية لسلوكه تجاه الأفراد الآخرين المماثلين له، مهما كانت الاهتمامات التي يتطلع إليها. تسمى هذه المقاربة عامة بالمقاربة الكانطية، وفى هذا قدر من العدل، حيث إن كانط اعتقد أن الأوامر الملزمة تعبر عن القوانين التي تفرضها الموجودات العاقلة على أنفسها. لكن من المهم أن نتذكر (على الأقل بداية من كتاب نقد العقل العملي) أن كانط لم يعتقد أن هذا يمثل حجة لتبرير كوننا خاضعين لواجبات أخلاقية ملزمة. وفقًا لكانط، يمكن للعقل العملي أن يكون تشريعيًا على هذا النحو فقط إذا كان حرًا، فقط إذا استطاع التعالي على كل الاهتمامات المشروطة تجريبيًا (والتي يفترض أنها ذات طبيعة تشريعية في نهاية الأمر)؛ لكن هذا يعنى أن ذلك النشاط العقلي لا يمكن أن يكون موضوعًا للمعرفة، ولهذا فإنه لا يمكن أن يستخدم في البرهنة على أي شيء يتعلق بطبيعة الالتزامات الأخلاقية. من وجهة نظر كانط، لا توجد لدينا أسس للاعتقاد بأن العقل هو مصدر الأخلاق، ولكن فقط على سبيل الاستدلال من اعتقادنا السابق (والذي أسماه حقيقة العقل) يمكن أن نكون مقيدين بالالتزامات الواجبة.

ومع ذلك فبالنسبة للمعاصرين من متبعي هذه الفكرة تعد فكرة أن العقل العملي هو مصدر الالتزامات غير المشروطة التي نذعن لها جميعًا، مستقلة عن ميتافيزيقا الحرية عند كانط. وإذا ما نحينا جانبًا الاختلافات المتنوعة في التفاصيل، يمكننا أن

نفهم عقلانيتهم باعتبارها تقوم بشكل غير مكتمل الوضوح على النمط التالي من الحجج(١):

١ - لكي يتصرف المرء بعقلانية، فإنه لابد أن يتصرف وفقا لما يراه "سببًا جيدًا".

٢ - يجب حينئذ أن يعتقد المرء أيضًا أن كل الموجودات العاقلة ستوافق أن هذه الأسباب هي أسباب جيدة. حتى في حالة التبرير الأداتي Instrumental reasoning، التي يعتقد فيها المرء أن سلوكًا بعينه هو الطريقة المعقولة لإرضاء اهتمام معين، فإنه يجب عليه أن يصدق أن كل الموجودات العاقلة ستوافق على أن هذه الطريقة صحيحة، إذا ما كان الاهتمام معلومًا (وهو اهتمام يحتمل أن نشترك فيه أو لا نشترك فيه).

٣ - إذا كانت عقلانية سلوك ما لابد وأن تكون موضوعًا للاتفاق بين الموجودات العاقلة، فإنه يبدو من المستحيل بالنسبة لهذا السلوك أن يعتمد بشكل أساسي على اعتقادات معيارية (أي معايير مقبولة للتفكير والفعل) تشترك فيها بعض الموجودات العاقلة ولا يشترك فيها البعض الآخر.

٤ - بدلا من ذلك، لابد أن تكون عقلانية السلوك قابلة للتحقق والتأكيد وفقًا لمنظور تأملي مستقل تمامًا، وهو منظور يرجع فيه المرء إلى ما وراء كل معاييره الحاضرة في التفكير والسلوك باستثناء التزامه بالعقل نفسه، وذلك في سبيل تقدير مزايا هذا السلوك.

---

(١) نجد أمثلة واضحة على تلك الحجة في مجال الكانطية الجديدة لدى ألان جيورث Alan Gewirth في كتاب: Reason and Morality (university of Chicago press, 1978); وأيضًا لدى يورجن هابرماس Jurgen Habermas, في diskursethik- notizen zu einem begrundungsprogramme, pp. 53-126 ضمن كتاب moralbewubtsein und kommunikatives handeln (Frankfurt: suhrkamp, 1983); وأيضًا لدى دافيد جوتير David Gauthier في كتاب Morals by agreement (oxford university press, 1986); كذلك لدى توماس ناجل Thomas Nagel في كتاب: The view from nature (oxford university press, 1986).

٥ – وعلى هذا الأساس يصبح السلوك سلوكا عاقلا، بحيث إن كل الموجودات العاقلة يجب أن تعترف فورًا بعقلانيته مهما كانت معتقداتهم المعيارية الأخرى. ومن ثَمَّ لن يكونوا، بطبيعة الحال، في حاجة لسبب جيد للقيام بهذا السلوك، حيث إن عقلانيته التي يجب أن يقروا بها، ربما تتمثل في الإشباع التام لأحد الاهتمامات التي لا يشتركون فيها. لكن الواجب الافتراضي ("إذا ما توافر لدينا الهدف G للقيام بالفعل A") والذي يأمر السلوك في هذه الحالة، يتضمن أمرا واجبًا ("إما القيام بـA، أو التخلي عن G"). ويتحتم أن تكون عقلانية هذا المطلب الأخير غير المشروط، كما يمكن لنا أن نستنتج، مُشتقة من طبيعة العقل العملي ذاتها.

يجب بالطبع أن يقال المزيد عن طبيعة العقلانية إذا ما أردنا لمثل هذه المزاعم غير المشروطة عن السلوك أن تصبح محددة وأن تبدأ في مشابهة ما نفهمه عادة على أنه التزام أخلاقي. هنا تنبثق الاختلافات بين الفلاسفة الذين يشتركون في هذه الحجة وتبدأ في الظهور. بالإضافة إلى ذلك، عادة ما يفترض أن العقل العملي على هذا الأساس باستطاعته أن ينتج معايير جوهرية للسلوك الأخلاقي، فقط إذا ما توافر لدينا مجموعة من السمات الأساسية المحددة للوضع البشري مثل الندرة النسبية للموارد وضعف الحالة البدنية للأفراد. يعد هذا عاملاً آخر في الحجة ينبغي توضيحه.

علاوة على ذلك، ليست هذه الحجة العقلانية في حاجة لأن يكون الغرض منها توضيح أن العقل العملي بمفرده ودون أي نوع من المصادر الأخلاقية، قادر على ضمان مبررات جيدة للسلوك والتصرف. بالطبع لا تفترض هذه الحجة مسبقًا أنه ليس ثمة التزامات أخلاقية صحيحة معطاة بالفعل. لكن يظل مع ذلك بإمكاننا القول بأن العقل هو مصدر الأخلاق الملزمة، إذا كان باستطاعته في حالة من الاستقلال التام أن يؤسس لمفهوم موضوعي للقيمة الأخلاقية انطلاقًا من مظاهر القيمة الموجودة في آرائنا الأقل موضوعية- ذلك إذا كان باستطاعته رفض مبررات السلوك التي تنشأ من الالتزامات الذي نجدها لدينا، ولكننا لا نتعرف إليها بوصفها ملزمة لنا حقًا. هذه هي نسخة الحجة التي يفضلها توماس ناجل على سبيل المثال[1].

---

(1) Nagel, View from nowhere, pp. 141, 146-7.

على أية حال، في أي من صورها، وبأي شكل يتم تحديد مصطلحاتها الأساسية، تبدو لي هذه الحجة معيبة في جوهرها. إن الالتزام بالعقلانية، مهما كان فهمنا له محددا، يمثل أساسا هزيلا لتبرير مصداقية أي التزام أخلاقي إذا كان من المحتمل عدم اعتماده على مصداقية أي أسس أخرى. إن النسخة الأكثر تواضعًا من هذه الحجة، والتي يعد العقل العملي بمفرده وفقًا لها قادرًا ليس فقط على خلق الالتزامات الأخلاقية ولكن أيضًا تقييم الالتزامات المزعومة التي تنشأ عن تعهداتنا الأخرى، مثل هذه النسخة تبدو أكثر قبولا في الواقع. إن الطريقة الوحيد لصياغة مظاهر القيمة في رأى أكثر موضوعية عن القيم تأتي من خلال كوننا على معرفة بالفعل بشيء ذي قيمة. لأن تقييم الالتزامات المزعومة لا يمكن إلا أن يكون مسبوقا باللجوء إلى معايير الفكر والسلوك. وإذا كانت هذه المعايير لا تجسد بالفعل أي التزام أخلاقي (بخلاف الوضع في الحجة السابقة، حيث إنها تهدف لتوضيح أن الأخلاق تجد منبعها في العقل العملي)، فإنني حينئذ على اقتناع بأن مثل هذا التقييم يجب أن يظل صامتًا بشأن المسائل الأخلاقية.

إن الاعتراض الذي أقدمه – أعنى بذلك الاعتراض الذي مفاده أن العقل غير قادر بمفرده (ونتوقع منه على نحو خاطئ) على تزويدنا بأسس لأمور جوهرية مثل الأوامر الأخلاقية المُلزمة – هو دون شك اعتراض مألوف. لقد طُرح هذا الاعتراض بالأساس في مواجهة المشروع الكانطي منذ أيام جاكوبي F. H. Jacobi وهيجل Hegel. ولكي يصبح نقديًا مقنعًا، فإنني لست فقط بحاجة لمزيد من التوضيح علاوة على ما قمت به حتى الآن، ولكني أيضًا بحاجة لتشخيص المفاهيم الخاطئة عن طبيعة العقل والتي تجعل من المنظور الأخلاقي جذابًا بشكل مستمر. سأقوم بطرح كل من هذه الحجة الإضافية والدفاع عن مفهوم أكثر "سياقية" Contextualist للعقل في الفصل القادم. إن هدفي هنا ببساطة هو أن أقوم بعمل خريطة لحقل الإشكاليات التي تجد الأخلاق الحديثة نفسها واقعة فيها اليوم. لأنه إذا كان لوجود الفلاسفة الذين يصرون على الوصول إلى مصدر الواجبات الأخلاقية الملزمة من خلال طبيعة العقل العملي أن يستمر، فإنه سيوجد أيضًا الكثيرون ممن سيتشككون في أن الاعتراض الذي قمت بتحديده هو اعتراض في محله. إذا كان هؤلاء المشككون على صواب، فإنه لا يمكن

الدفاع عن أولوية الحق على الخير على نحو مستساغ بوصفها مطلبًا للعقل العملي ذاته. ربما يكون باستطاعتنا توضيح أن واجبات أخلاقية بعينها تعد مُلزمة لنا، لكن هذا لا يستقيم إلا إذا كنا نؤمن بالفعل بأننا ملزمون بواجبات أخرى على غرار هذه الواجبات.

من الواضح أن هذا النوع الأخير من التبرير لن يقنع هؤلاء الذين يتشككون بالفعل في فكرة الأوامر الأخلاقية الواجبة ذاتها. ألا يجب أن يُنظر إلى هذه الفكرة حينئذ، إذا ما وضعنا في اعتبارنا سقوط إطارها اللاهوتي الأصلي، على أنها فكرة إشكالية وقد عفا عليها الزمن حقا؟ ألا يحتمل أن تكون السياسة المثلى حينئذ هي الرجوع إلى النماذج القديمة وتفسير قواعد الأخلاق في ضوء الطريقة التي تروج بها هذه القواعد لتحقيق الكمال الذاتي للإنسان؟

ومع ذلك فهناك عقبة لا يمكن تخطيها تقطع هذا الخط من التسلسل الفكري. تقول الحجة الكانطية إن الأخلاق المقبولة بالنسبة للجميع لا يمكن أن تتأسس على أولوية الخير على الحق، حيث إن أنماط الكمال الذاتي متنوعة للغاية مما يحول دون وجود صيغة جوهرية للخير يمكن أن نقول إن الجميع يرغبها، أو أنه يمكن إثبات كونها جوهرًا كافيًا للأخلاق. وكانط هنا على حق. إن عقلانيتنا التعددية متطورة للغاية حقًا، وتوقعنا للاختلاف المعقول بشأن الحياة الخيرة راسخ وعميق للغاية، مما يحول في حقيقة الأمر دون أن نتقاسم الاعتقاد بأن هناك صيغة واحدة للحياة يمكن أن يتفق البشر العقلاء على أنها الصيغة المثلى. ربما يتحايل الأرسطيون الجدد على هذه المشكلة بالتخلي عن فكرة أن هناك نواة للأخلاق تلزمنا جميعًا. لكن هذا أيضًا لا يعد منظورًا جذابًا، حتى بالنسبة لهم. إن مسار تفكير فيليبا فوت Philippa Foot يجسد على نحو مثالي كيف أن أولوية الخير لابد وأن تتعارض باستمرار مع حكمنا الراجح. إن فوت على غرار أنسكومب، التي يبدو أن لها تأثيرًا مهمًّا على فكرها الأخلاقي، توصي على العكس من قدر كبير من الفلسفة الأخلاقية الحديثة باستبدال الواجب بالفضيلة كمفهوم مركزي للأخلاق. يعد هذا مماثلا لإعادة أولوية الخير لمكانتها مرة أخرى. ولقد زعمت بحق في مرحلة من مراحل تفكيرها أن قيمة الفضائل تكمن في

مدى تطويرها لكمال الإنسان الذاتي(١). لكنها أدركت أيضًا أنه من المرجح ألا يكون هذا صحيحًا بالنسبة للجميع، خاصة في حالة فضيلة العدل. ومع ذلك، فبدلا من التركيز على مدى قابلية قواعد الأخلاق للتطبيق على أولئك الذين يفترض أنها تطور من كمالهم الذاتي، جادلت فوت بأن الحكم الأخلاقي ينطبق حتى على هؤلاء الذين ينقصهم الدافع أو المصلحة في الالتزام به(٢). كانت هذه خطوة صحيحة، ولكنها كانت أيضًا انتكاسة بالنسبة لأولوية الحق على الخير. لقد فهمت فوت هذه الحجة على أنها موجهة ضد كانط، وعلى أنها تتعارض مع رأيه في أن جميع الخاضعين لمزاعم الأخلاق لابد في حقيقة الأمر أن يكون لديهم دافع للامتثال لها. لكن كما جادلت من قبل، لا يُشكِّل هذا الرأي جزءًا أساسيًا أو حتى جوهريًا من مفهوم الواجبات الأخلاقية المُلزمة. لقد أصرت فوت أيضًا على أن مزاعم الأخلاق ما دامت مُلزمة وقابلة للتطبيق حتى على أولئك الذين ليس لديهم مصلحة في الانصياع لها، فإن هذه المزاعم لا تختلف عن آداب المعاملة etiquette. هذه النقطة أيضًا صحيحة، لكنها لا تملك تلك القوة الانكماشية الهائلة المقصودة من ورائها، كما أنها تتوافق تمامًا مع الأولوية الأخلاقية للحق. وكما أوضح نوربرت إلياس Norbert Elias، فإن تطور العادات الأخلاقية الحديثة يفسر لنا الانتصار نفسه الذي أحرزته قواعد السلوك rules of conduct على إشباع الرغبات الذي نربط بينه وبين مراعاتنا للواجبات الأخلاقية المُلزمة(٣). إن كلاً من آداب المعاملة والأخلاق الحديثة يثيران مسألة المزاعم غير

---

(١) انظر فيليبا فوت، "moral beliefs", reprinted on pp. 110-30 ضمن كتابها virtues and vices (Berkeley: university of California press, 1978)، وأيضًا القسم p. xiii من هذا المجلد.

(٢) Philippa foot, "morality as a system of hypothetical imperatives" and "a reply to professor frankena," وقد أعيد طباعة كليهما ضمن pp. 157-80 in virtues and vices.

(٣) Norbert Elias, the history of manners, vol. 1 of civilizing process (new York: pantheon, 1982) تعتقد فيليبا مخطئة أن قواعد آداب المعاملة (وأيضًا قواعد الأخلاق) ليست سوى إلزامات افتراضية لأنها "ليس لديها قوة إعطاء أسباب آلية مستقلة عن مصالح الإنسان ورغباته" (virtues and vices, p. 176) . لكن هذا الزعم يتضمن الفكرة الغريبة القائلة بالتمييز بين الواجبات الملزمة والافتراضية. فالإلزام يعد واجبًا لأنه ببساطة ينطبق على الإنسان، مهما كانت اهتماماته أو رغباته، وبالتالى فإننا لسنا بحاجة لافتراض أن الإنسان يجب أن يكون لديه دافع للإذعان لها. كانت هذه هي فكرة كانط عن الالتزامات الواجبة، وقد افترض أن الواجبات الملزمة (الأخلاقية) لديها قوة تبرير آلية فقط لأنه افترض أيضًا نسخة غريبة من مبدأ أن "الوجوب يتضمن الإمكان". ولقد جادلت بأن هذه النسخة من المبدأ ليست جزءًا ضروريًا من فكرة أولوية الحق.

المشروطة. ويختلف كلاهما (وربما يكون هذا هو كل ما يُشكل الاختلاف بينهما) في أهمية كل منهما للحياة الاجتماعية.

لهذا السبب نجد أنفسنا في مواجهة معضلة. إننا على وعى فائق بتنوع أنماط الكمال الذاتي التي يمكن أن نعتقد بها، فمع أرسطو- أو بالأحرى مع الرواقيين والأرسطيين في العصور الوسطى، حيث إن ولاء أرسطو نفسه لأخلاق كونية يعد بحق أمرا غامضا- نجد فكرة أن هناك نواة للأخلاق قابلة للتطبيق على الجميع بالاعتماد على نموذج للخير يرغبه الجميع. ومع ذلك فإن فكرة أن هذه النواة الأخلاقية ملزمة للجميع، مهما كانت اهتماماتهم، تصبح معقولة إذا كان باستطاعتنا توفير مصدر لهذا التشريع الأخلاقي- تبدو فكرة الإله فقط، والتي لا نميل إلى الخوض فيها، هي الفكرة الملائمة لهذه المهمة. ومن هذه المعضلة تثور بعض من أعمق الاضطرابات في فكرنا الأخلاقي المعاصر. إننا نحتاج، ومع ذلك يعوزنا، إلى تفهم عام لطبيعة الأخلاق باستطاعته أن يستبدل المنظور القديم والمنظور اليهودي المسيحي، الذي قام عادة بطرق خفية، بتشكيل قدر كبير من الأخلاق الحديثة.

أعتقد أنه ليس هناك إلا مهرب واحد من هذه المعضلة. فإذا كانت فكرة النواة الأخلاقية القابلة للتطبيق على الجميع تحتل مكانتها المستقرة بين معتقداتنا، وإذا كانت غير قابلة للفهم في ضوء أولوية الخير، فإن الاعتقاد بأولوية الحق يكمن في قلب معتقداتنا الأخلاقية. لماذا لا تستطيع هذه الاعتقادات أن تقوم بمفردها؟ إذا وضعنا في قلب فكرنا الأخلاقي حقيقة أن هناك اعتقادات لن نزحزحها، فإنه سيكون لدينا شيء ما نستطيع أن نقدمه كمصدر لهذه الأوامر الأخلاقية الملزمة: ليس هذا الشيء هو الله، أو العقل العملي، بل إنه بالأحرى طريقة الحياة التي تعبر عنها هذه المعتقدات. لن يكون هناك سبب إيجابي بعد الآن للتشكيك في سلطة الضمير عندما يحدثنا عن واجباتنا غير المشروطة، ما دمنا لن نعتبر هذا الضمير أكثر من صوت لأسلوب الحياة الذي نعتنقه. مثل هذا الفهم لأخلاق الواجب سيأخذنا إلى ما وراء المعضلة التي وصلنا إليها. لكن إذا ما كان هذا الفهم هزيلاً للغاية بحيث لا يمثل فهما على الإطلاق، فإن هذه هي المشكلة التي أقوم باستكشافها في الفصل التالي.

الفصل الثاني

ما وراء الدين والتنوير

١. العالم الحديث والدين

إن الإله عظيم للغاية حتى إنه ليس مضطرًا لأن يوجد. هكذا يمكننا أن نصف عملية العلمنة التي قامت بتشكيل المجتمع الحديث بدرجة بالغة العمق. إن رفض الأوثان، واحترام الإله، هما ما قاد إلى إعفاء الإله من مهمة أن يمثل التفسير المطلق والنهائي لنظام الطبيعة ومسار التاريخ. إن تفسير شيء ما في ضوء الأعمال المقدسة أو العناية الإلهية دائمًا ما يشير إلى وضع الإله بين العلل المتناهية التي وجدناها بالفعل أو تلك التي نتخيل إمكانية اكتشافها. وما إن نتوصل إلى ترك الإله وشأنه، لا يصبح باستطاعتنا أن نستفيد منه في غاياتنا المعرفية بعد الآن. إن فهمًا مشابهًا للإله يبدو ملائمًا للغاية لمجال الأخلاق. فعندما تُفهم مشروعية القواعد الأخلاقية على أنها أوامر الإله، تصبح دوافع الحياة الأخلاقية بمنزلة رغبة في إرضائه، وكأننا يمكن أن نساعده أو ينبغي أن نخاف منه. مثل هذا المفهوم عن الإله لابد أن يظهر وكأنه إسقاط بشري إلى أقصى درجة ممكنة، إذا ما افترضنا أن الإله لابد أن يتعالى عن مثل هذه الاحتياجات والمشاعر البشرية. إننا نحترم الإله بصفته هذه عندما نتعلم تقدير الحياة الأخلاقية لذاتها دون اللجوء إليه (على الرغم من أننا قد نظل على اعتقادنا بأن محبة الإله هي الخير والحق).

هذا المنظور لعملية العلمنة الحديثة له أثران مهمان. الأول هو أن هذه العملية (أي العلمنة) متجذرة في المذهب التوحيدي اليهودي-المسيحي ذاته. إن رب الإنجيل

هو رب غيور: فعلى رأس الوصايا العشر يأتي تحريم عبادة الأوثان. هكذا كان مصير فكرة الإله أن تعمل ببطء على مدى القرون، لتصبح متحررة من المهام والأعباء البشرية في هذا العالم، ومن حاجتنا لتفسير الطبيعة وتأسيس الأخلاق. وبالتالي، فإن العلمنة لا تتمثل في المصادرة غير الشرعية للسمات الإلهية المقدسة وانتقالها البروميثي[1] للإنسان. إن هانز بلومنبرج، المدافع العظيم عن شرعية العصر الحديث، محق بالتأكيد في هذه النقطة. لكن بلومنبرج يبدو لي مخطئًا في رجوعه للتأكيد على فكرة أن العلمانية قد قامت بتحريرنا من لاهوت غير متسق في معالجته لأسئلة لا يمكن الإجابة عنها[2] (أسئلة على غرار كيف يمكن لإله كلي القدرة أن يخلق عالمًا يوجد فيه شر). إن المنظور البديل الذي أقترحه هو أن العلمانية بدلا من ذلك تعد بمنزلة المنطق الداخلي للمذهب التوحيدي اليهودي-المسيحي.

يقوم هذا المنظور بالبناء على أطروحة ماكس فيبر الشهيرة (بل ويتجاوزها أيضًا) والتي مؤداها أن تيارات معينة من المذهب التوحيدي (على وجه الخصوص الطائفة الكالفينية التي ربطت بين مذهب التفسير من خلال الإيمان وحده، وبين الحاجة إلى الأعمال باعتبارها دليلاً على الاختيار) قادت إلى الزهد الداخلي الذي خلق العالم الحديث. أهدف إلى تعميم نتائج فيبر: لقد أدى الإله إلى هذا الانسحاب من العالم ومن ثَمَّ إلى استقلال العالم، حتى عندما لم يصبح العالم، كما اعتقد فيبر، موضوعًا للسيطرة العقلانية (كما هو الحال في الأخلاق). قام مارسيل جوتشيه Marcel Gauchet في عمل لاحق Le desenchantement du monde بتطوير هذا الرأي على نحو مقنع للغاية. لقد أوضح أن المذهب التوحيدي المسيحي كان ديانة "إلقاء الدين وراء ظهورنا"، أو أنه بمنزلة طريقة لحذف واستبعاد ما هو مقدس في ثنايا العالم ad Majorem gloriam dei. لقد كتب يقول إنه: كلما كان الإله عظيمًا، كان الإنسان حرًا "plus les homes sont libres"

(١) نسبة إلى بروميثيوس.

(2) Hans Blumenberg, sakularisierung und selbstbehouptung (Frankfurt, Suhrkamp, 1974), pp. 44, 134, 201, 208-9.

"Plus les dieux sont grands"[1]. يمكن أن نعثر على الفكرة نفسها في الخطابات التي كتبها ديتريتش بونهوفر Dietrich bonhoeffer لايبرهارد بيتج Eberhard Bethge والتي سعى فيها بونهوفر لتمييز الإيمان الحقيقي بالله عن "الدين"، والذي رأى فيه تعبيرا عن الضعف البشرى[2].

لا أود أن أقترح، من خلال وضع هذا المفهوم نصب أعيننا، أن التراث اليهودي-المسيحي قد اتجه بشكل رسمي نحو العلمانية. كان الفكر الكاثوليكي قطعًا، من خلال تأكيده على الاحتياج للتوسط بين الضمير الشخصي والإله (من خلال الكنيسة، والأسرار المقدسة والقديسين)، أقل توافقًا مع هذا الميل من البروتستانتية أو الفكر اليهودي. بالإضافة إلى ذلك، يمكننا ببساطة أن ننظر إلى المذهب المسيحي في التجسد على أنه إعادة تقديم للمقدس إلى العالم. ومع ذلك، يمكن أن يفهم هذا التجسد أيضًا على أنه التأكيد المقدس على القيمة الجوهرية للعالم، وقد كان على هذا النحو بالفعل عنصرا جوهريا في عملية العلمنة التي قمت بوصفها. من الواضح أن التراث اليهودي-المسيحي ليس نموذجًا مكتملا. ما أود أن أقوله هو أن الإله، إذا ما فكرنا فيه على نحو متسق إلى النهاية، فسيقودنا حتمًا إلى العلمانية.

من هذا المنظور ليس ثمة تعارض عميق بين المذهب التوحيدي والحداثة. أو على الأقل لا يوجد تعارض بينهما ما دام المذهب التوحيدي يحافظ على فكرة الإله، وما دامت الحداثة تتطلب تفسيرًا طبيعيًا للطبيعة وفهمًا بشريًا خالصًا للأخلاق. لقد كانت الحداثة وسيلة لتكملة المذهب التوحيدي اليهودي-المسيحي. لا أقصد بهذا أن كليهما متماثلان، أو أن كلَّ ممثلٍ للحداثة يعد، على الأقل ضمنيًا،

---

(١) Marcel Gauchet, le desenchantement du monde (paris: Gallimard, 1985), pp. II, 53. وانظر أيضًا Peter Berger, the sacred canopy (new York: doubleday, 1967), chapter 5.

(٢) Dietrich Bonhoeffer, widerstand und ergebung: briefe und aufzeichnungen aus der gaft (munich: Kaiser, verlag, 1970)، خطابات الثلاثين من أبريل والثامن من يونيو والثامن من يوليو وعلى وجه الخصوص خطاب السادس عشر من يوليو ١٩٤٤.

مؤمنًا بالإله الواحد. ما أقصده بالأحرى، ليس فقط أن كليهما متلائم مع الآخر إلى حد كبير، بل أيضًا أن المذهب التوحيدي قد مهد الطريق لنجاح الحداثة. على هذا النحو فقط يمكننا أن نفسر لماذا استطاع مجتمع قام بتحديد هويته لقرون طويلة بالمثل العليا للدين أن يرحب بهذه البساطة الشديدة باستقلال العلم والأخلاق.

يتمثل الأثر الثاني المهم لهذه النظرية في العلمانية في أن استقلال العلم والأخلاق لا يتضمن أن الإيمان لابد أن يتلاشى. فيما عدا ذلك، ستكون النظرية مقبولة بصعوبة بالغة، لأن الإيمان أبعد ما يكون عن الاختفاء. إن ما تؤكد عليه هذه النظرية بدلا من ذلك هو أن الدين لم يعد باستطاعته تلبية وظائف معينة بعد الآن، والتي كانت تنتمي لمجاله في المجتمعات ما قبل الحداثية. لا يمكن أن نتوقع بعد الآن أن يمدنا الدين بتفسير نهائي للطبيعة أو بتبرير مطلق للأخلاق، أو يمكننا على الأقل القول إن الحياة الأخلاقية والبحث العلمي لم يعودا في احتياج لمثل هذه التفسيرات الدينية بعد الآن. نجد في هذه التطورات تمثيلاً لما يُسمى بموت الإله، لكن مثل هذه النتيجة لا تعنى استبعاد إمكانية أن نظل نجد في الإله مصدرًا لا يمكن استبداله أو الاستغناء عنه لمعنى حياتنا. حقًا باستطاعتنا أن نؤكد مع جان لوك ماريون jean-Luc Marion على أن "موت الإله هو الوجه الحديث للسعي وراء الإخلاص الأبدي" la mort de dieu (est) le visage modern de son insistante et eternelle fidelite"[1]. يمكن أن تظل التجربة الدينية والصلاة والالتزام على أهميتها، وربما تكتسب معناها الحقيقي فقط عندما نتوقف عن افتراض أن الإله يعمل على تبرير أو تحقيق أغراضنا الشخصية. ربما ينبع الإيمان حقًا من الاعتقاد بأن هناك في الحياة أكثر مما يمكن أن تستوعبه أغراضنا. ربما يستجيب الإيمان أيضًا لتلك المشكلات الأخرى للوجود البشرى مثل أن فهم مسار العالم والقواعد الأخلاقية للحياة مع غيرنا من البشر لا يمكنه أن يحل

(1) Jean-luc Marion, l'idole et la distance (paris: grasset, 1977), p. 11.

مشكلات مثل التوافق مع الشر الذي لا يمكننا معاقبته أبدا، أو الفضيلة الخفيــة التــي لا يمكننا الإعلاء من شأنها، أو المعاناة الماضية التي لا يمكن الخلاص منها.

لذلك فعندما قمت في البداية بوصف العلمانية الحديثة على أنها إدراك أن الإلــه عظيم للغاية لدرجة أنه ليس في حاجة لأن يوجد، لم أكن أقصد أن الإله غير موجــود أو أن وجوده متضمن في النظرة العلمانية للحداثة. ما قصدته هو أنــه لا يحتــاج لأن يوجد، على الرغم من أنه قد يكون موجودًا حقًا. إننا لا نحتاج من الإله أن يفــسر لنــا العالم أو أن يؤسس قواعد حياتنا العامة بعد الآن. إذا كان الإله غيــر موجــود، فإنــه لا يجب علينا أن نخترعــه Si dieux n’existait pas, il ne faudrait plus l’inventer. يعنى هذا تحرير الإنسان، كما يعنى أيضًا تحرير الإله. وإذا ما اتبعنا كــارل بــارت Karl Barth وديتريك بونهوفر، كما اقترح أن نفعل، وقمنا بتعريف فكرة الدين بمعنـــى محدد ومقيد، مع الاستفادة من الإله في الأغراض الكونية والأخلاقية، وميزنا بين هذه الفكرة (أي فكرة الدين) وبين الإيمان، سيكون باستطاعتنا حينئذ القول بــأن المجتمــع الحديث مُتخطٍ للدين.

٢. مشروع التنوير

طرحنا الكثير من الأفكار حول ما تم حسمه بالفعل. نأتي الآن للمشكلات التــي لا تزال موجودة معنا. هل تستطيع الأفكار الرائدة للتنوير، والتي قامــت فــي أغلــب الأحيان بالتعبير عن منظور الحداثة، أن تتولى الدور الذي قمنا بإعفاء الإله منــه؟ إن حقيقة أن الإله لم يعد باستطاعته أن يتولى هذه المهام لا تعنى بالضرورة أن الإنــسان، وريثه، كفء لها. ولهذا، تنشأ في حقل العلوم التساؤلات التالية: بأي معنى يمكننــا أن نتحدث عن حقيقة النظريات التي ربما يكون لدينا أسباب جيدة لقبولها (أي قدرتنا على التعرف إلى مصداقية هذه الأسباب)، إذا كنا مفتقرين للضمان الإلهي لإمكانية اســتيفاء هذه الأسباب لتفسير العالم؟ وفى مجال الأخلاق، هناك سؤال مماثل: ما السلطة التــي

تكفل للمزاعم الأخلاقية أن تتحكم في سلوكنا بمجرد أن نتخلى عن المنظور الذي تفهم من خلاله هذه المطالب على أنها وصايا لموجود أسمى؟

لا يبدو السؤال المتعلق بحقيقة العلوم ملحًا على وجه الخصوص، على الأقل بالنسبة للعلوم ذاتها، على الرغم من أن الوضع قد يكون مخالفًا لذلك في مجال الفلسفة. لقد تعلمت العلوم الحديثة (الطبيعية) كيفية مواصلة الطريق وفقًا لمعاييرها الداخلية التي يمكن أن تُستوفى بشكل أساسي بالاستناد إلى الدلائل التجريبية والتي يجب أن تكون متوافقة في حد ذاتها مع المقاييس والمعايير العلمية. بهذه الطريقة، أي من خلال التفضيل المُبرر لإحدى الأطروحات العلمية على الأخرى، يصبح التقدم ممكنًا. يمكن للعالم أن يتخلى عن السؤال الفلسفي الخالص والخارج عن مجال العلم بشأن العلاقة بين عملية البحث هذه والعالم ذاته. ليس هناك احتياج لنسأل إذا ما كانت النظرية المفضلة والمدعومة بالدلائل التجريبية، ومن ثَمَّ المتطابقة مع الواقع، هي نظرية حقيقية أم لا؟

يبدو الموقف مختلفًا إلى حد كبير في مجال الأخلاق، أو أنه سيكون كذلك على الأقل لو اعتنقنا النظرة الحديثة المميزة للأخلاق. كان هذا هو المنظور "الإلزامي" لأخلاق الواجب والذي وفقًا له نكون خاضعين لواجبات أخلاقية معينة مهما كانت اهتماماتنا أو مفاهيمنا المعطاة عن الحياة الخيرة. مثل هذه الواجبات تصبح ملزمة، كما كان كانط ليقول، ولو أن ذلك بمعنى يتخطى الأوجه الغريبة للأخلاق الكانطية. حتى آراء أصحاب النظرية النتائجية (على سبيل المثال: النفعيين) ترى أن الأخلاق تعتمد على الواجبات التي تمثلها كلمة "يجب". لأن الالتزام بالقيام بذلك التصرف الذي من شأنه أن يحقق أقصى قدر من الخير للجميع، أمر ينظر إليه أصحاب النظرية الاستنتاجية على أنه ملزم لنا جميعًا مهما كانت اهتماماتنا الأخرى. وكما أشرت في الفصل الأول، يستقي هذا المفهوم للأخلاق تبريره العقلي من الخبرة الحديثة بأن البشر العاقلين يختلفون بشأن طبيعة الخير البشري، ومن الاعتقاد بأن البشر يمكنهم على الرغم من ذلك أن يتفقوا على نواة أخلاقية تكون مُلزمة للجميع دون شروط. لا شك

في أن النواة الأخلاقية لهذه الواجبات الملزمة ليست في حاجة لأن تمثل فهمنا لذواتنا بأكمله. لكنها بالتأكيد قد لعبت دورًا مركزيًّا في الفكر الحديث.

إن المفهوم الملزم للواجب الأخلاقي ينظر للقواعد الأخلاقية كما لو كانت قيودًا أو قوانين. من المحتمل للغاية أن يكون باستطاعتنا أن نتعود على رؤية أنفسنا خاضعين لهذه القوانين الأخلاقية دون أن يكون لدينا فكرة عن مصدرها، أو دون أن تكون لدينا صورة ما عن مشرعها. لكن هذا الإطار العقلي بطبيعته غير مستقر. إن فكرة القانون ذاتها تدفعنا للبحث عن مُشرعه. فإذا لم نتمكن من تحديد مصدره، لن يكون باستطاعتنا أن نستمر في الاعتقاد بوجود شيء ما على غرار القانون الأخلاقي. وبالتالي، فيما يتعلق بهذا الشأن، لا يعد الوصول لمعنى معقول لأسس الأخلاق موضوعا فلسفيا بحتا. إنه ينتمي إلى شروط البقاء الضرورية للأخلاق ذاتها، على الأقل كما تُفهم سماتها في العصور الحديثة.

ومع ذلك نبدأ، في الفصل التالي، في إدراك مدى صعوبة الوصول إلى رأى مقنع بشأن أسس المفهوم الملزم للأخلاق. ترى ما المصدر السلطوي لهذه القواعد الأخلاقية التي يفترض أنها ملزمة؟ إن العلمانية التي كنت أقوم بوصفها تبين لماذا، في ضوء تراثنا التوحيدى ذاته، لا يمكننا حقًّا أن نبحث عن الإجابة في الإله. إن السؤال الآن هو إذا ما كان باستطاعة تراث عصر التنوير أن يمدنا بسبب ملائم لسلطة هذه الأخلاق الحديثة أم لا. بالطبع أنا على وعى بالخطر الكامن في تقديم تعريف لحركة معقدة للغاية مثل التنوير. لكنى مع ذلك مازلت أعتقد أنه يمكننا التفكير في مشروع تحديد مصدر للمعايير الأخلاقية لا ينبع من الإله، ولكن من طبيعة الإنسان بوصفه واحدًا من أهم موروثات هذا المشروع.

خلال عصر التنوير، أي منذ نهايات القرن السابع عشر وحتى اليوم، كان هناك عديد من نقاط الاختلاف الواضحة بشأن كيفية تنفيذ هذا المشروع. كان أحد هذه الاختلافات يتعلق بالطريقة التي يفترض أن تمثل بها الطبيعة البشرية أساسا للأخلاق. ترى هل تشتق المعايير الأخلاقية وجودها ذاته من الطبيعة البشرية، أم أنها تتمثل في

الحقائق المستقلة التي تستطيع الطبيعة البشرية وحدها دون اللجوء للإله أن تتعرف إليها؟ كان هناك أيضًا الاختلاف حول أي من أوجه الطبيعة البشرية يمكن أن يمثل العامل الحاسم- العقل أم العاطفة؟ ظهر ضعف البديل الذي يرجح جانب العاطفة في مرحلة مبكرة. فمشاعر القبول والرفض متغيرة بشدة من شخص لآخر، ومن موقف لآخر، ومن ثقافة لأخرى، مما يحول دون أن تمثل أساسًا لأخلاق كونية، أي لأن تكون أساسًا لأخلاق من الواجبات والحقوق التي تصلح للجميع. هذا هو الاستنتاج الذي توصل إليه ديدرو Diderot في كتاب Le neveu de rameau، متخليًا بذلك عن حماسته الأولى للأخلاق الوجدانية التي وجدها لدى شافتسبرى Shaftesbury وهاتشسون Hutcheson. إذا كانت المشاعر تلعب دورًا كونيًا في الأخلاق، فإنها حينئذ تقوم بذلك فقط في الحدود التي يتم فيها تقويمها وإرشادها بالتأمل العقلي، ويبدو أن هذا يقودنا إلى البديل العقلي الثاني.

في المنظور العقلاني، يمثل العقل العملي ذاته مصدرا للقوانين الأخلاقية. وكما اقترحت، يمكن لهذا المنظور أن يتخذ صيغتين(1).الأولى هي أن العقل العملي قادر بذاته على بناء القوانين التي تشكل حقل الأخلاق، كما هو في مذهب كانط الأخلاقي. أما الثانية فتتمثل في أن العقل العملي قادر بذاته على التعرف (من خلال الحدس أو التأمل) إلى سلطة المبادئ الأخلاقية الموجودة على نحو مستقل، كما هو حال المذهب الأخلاقي لصامويل كلارك Samuel Clarke في بدايات القرن الثامن عشر. استمر منظور عصر التنوير في إلهام التيارات المسيطرة على الأخلاق المعاصرة من خلال واحدة أو الأخرى من هاتين الصيغتين من الأخلاق العقلانية. فعلى الجناح التكويني Constructivist، هناك اليوم أعلام مثل ألان جيورث ودافيد جوتير، ويورجن هابرماس، كما نجد في المعسكر الحدسي Intuitionist توماس ناجل. إن الاعتقاد

---

(1) للرجوع إلى مناقشة مهمة عن الاختلاف بين هاتين النسختين، انظر جون راولز John Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy", pp. 95-102 ضمن E. Forster (ed), Kant's Transcendental deductions (Stanford, galif.: Stanford university press, 1989).

المشترك بينهم كما لاحظت في الفصل السابق، هي أنه نظرًا لكوننا بشرًا عاقلين، فإنه يتحتم علينا أن نقبل معايير معروفة ومحددة للسلوك الأخلاقي.

وعلى سبيل التأكيد، يفترض هذا النوع من العقلانية بشكل عام أن العقل العملي يقودنا إلى الأخلاق فقط في ضوء مجموعة محددة وجوهرية من الشروط البشرية ذات السمات غير العادية. تلك المعطيات هي ما أسماه هيوم "ظروف أو شروط العدالة" – أي الندرة النسبية لما يريده البشر، والمساواة الفيزيقية والعقلية الصعبة فيما بينهم. ولكنها على الرغم من ذلك، تجعل من العقل مصدرا للأخلاق حيث تزعم أنه قادر على تبرير الالتزامات الأخلاقية الأساسية من منظور سابق على الأخلاق ذاتها، أي دون اللجوء إلى معيار أخلاقي معطى يتقدمها. تلك هي العناصر الضرورية في فكرة العقل بوصفه مصدرًا للأخلاق، لكن ليس الأمر، كما ينبغي أن أضيف، على غرار الرأي القائل بأن هناك عالمًا من الحقائق العقلانية يمكننا أن نكتسب معرفة به من خلال الحدس أو التأمل. أعتقد أن الرأي الأخير هو رأي صحيح (كما أقوم بالشرح في الفصل الخامس). لكن هذا الرأي يخفق في تعقل مصدر الأخلاق، حيث إنه ربما يكون من الصحيح، كما أعتقد في حقيقة الأمر، أن التأمل يمكن أن ينتج معرفة أخلاقية فقط من خلال البناء على الالتزامات الأخلاقية الموجودة.

لكنى أتوق لأن أقول شيئًا هنا في معرض انتقادي للمفهوم العقلاني. دعونا ننظر أولاً، كما فعلنا في الفصل السابق، للحجة الجوهرية التي تكمن وراء فكرة عصر التنوير والتي مفادها أن الأخلاق الملزمة على نحو واجب يمتد مصدرها إلى العقل العملي ذاته. سيكون من المفيد أن نراه أمام أعيننا. إن الحجة تكمن في مستوى مجرد للغاية، إنه مستوى فائق التجريد بحيث إن هؤلاء الذين يفترضونه نادرًا ما ينجحون في صياغته على نحو واضح. لكنه ليس أقل جوهرية، وحقًّا ليس أقل إثارة للتساؤلات. إن الحجة هي كما يلي:

١ – لكي يتصرف المرء بعقلانية، يجب عليه أن يسلك وفقًا لما يراه أسبابًا جيدة.

٢ – لابد للمرء أيضًا أن يؤمن أن كل البشر العاقلين سيتفقون على أن هذه الأسباب هي أسباب جيدة. وحتى في حالة العقلية الأداتية (الوسلية)، حيث يؤمن المرء بأن أفعالا بعينها يمكن أن تعد طريقة معقولة لإشباع اهتمام ما، فإنه يجب على المرء أيضًا الاعتقاد بأن كل الموجودات العاقلة ستتفق على معقولية هذه الطريقة عند المعرفة بهذا الاهتمام (وهو اهتمام ربما يشتركون أو لا يشتركون فيه).

٣ – إذا كانت عقلانية فعل ما هي موضوع اتفاق بين كل الفاعلين العاقلين، فيبدو أنه من المستحيل بالنسبة لذلك الفعل أن يعتمد بشكل جوهري على اعتقاد معياري (على سبيل المثال: المعايير المقبولة للفعل والسلوك) يمكن أن يشترك فيه بعض البشر العاقلين ولا يشترك فيه البعض الآخر.

٤ – يجب على عقلانية الفعل بدلاً من ذلك أن تكون مؤكدة من خلال تأمل عقلي منفصل تمامًا، وهو تأمل يتراجع فيه المرء عن معاييره الحاضرة للفكر والسلوك باستثناء التزامات العقل ذاته، لكي يتمكن من تقدير مزايا السلوك.

٥ – ومن ثَمَّ لابد أن يوجد الفعل العقلاني على نحو تعترف به كل الموجودات العاقلة دون شروط، مهما كانت معتقداتهم المعيارية الأخرى. ومن ثَمَّ فإنهم لن يضطروا لأن يكون لديهم سبب وجيه للقيام بمثل هذا الفعل، حيث إن عقلانيته، التي لابد أن يعترفوا بها، من المحتمل أن تتمثل في كونه مستوفيًا لاهتمام ما، ربما لا يتقاسمونه بينهم. لكن الواجب الافتراضي (الهدف المعطى G، أو القيام بالفعل A)، والذي يرتبط في هذه الحالة بالفعل، يتضمن واجبًا أخلاقيًا ملزمًا (إما القيام بالفعل A، أو التخلي عن الهدف G). ولابد أن تكون عقلانية هذا المطلب الأخير غير المشروط، كما ينتج لنا، مشتقة من طبيعة العقل العملي ذاته.

وكلما اكتسب مفهوم العقلانية محتوى أكثر تجديدًا، ستصبح مزاعم الفعل غير المشروطة أو الواجبة التي يقيمها العقل العملي مشابهة لما نفهمه عادة على أنه التزام أخلاقي. ولهذا نجد أن فكرة عصر التنوير التي مفادها أن مصادر أخلاق الواجب

توجد في العقل العملي ذاته لها مكونان أساسيان. الأول، هو أن السلوك العملي، بشكل عام، هو فعل عقلاني لابد أن تعترف به كل الموجودات العاقلة. والثاني، هو افتراض أن هذه المزاعم الواجبة التي يفرضها العقل على السلوك تشير في الواقع إلى ما يعرف عادة على أنه "أخلاق".

يبدو كل من هذين العنصرين خاطئًا بالنسبة لي. إن الأمر لا يقتصر فقط على أن هناك فجوة لا ينبغي أن نحاول مد الجسور لعبورها بين القضية الخامسة من الأطروحات سالفة الذكر وما نفهمه عادة على أنه "أخلاق"، إذا كانت تلك القضية صحيحة. بل أيضًا إن المبدأ الثاني في القضايا السابقة، والذي يقودنا إلى القضية الخامسة – أي التأكيد على أن عقلانية أي فعل لابد أن تعترف بها جميع الموجودات العاقلة– هو مبدأ خاطئ. هذا هو جوهر النقد الذي قمت بتحديده في الفصل السابق، زاعمًا أنه لا يمكن أن نتوقع أن يكون العقل مصدرا للأخلاق. وبشكل أكثر أو أقل وضوحا، تقع هذه الأطروحة بالترافق مع التنوير ذائع الانتشار اليوم في قلب عملية نزع السحر(١) Disenchantment عن العالم. لابد أن نفحص الآن، بشكل أكثر تفصيلاً، لماذا تكون عملية نزع السحر هذه مبررة.

٣. أزمة التنوير

خلاصة الأمر، إن خطأ مشروع التنوير يكمن في إخفاقه في رؤية أن العقلانية باعتبارها كذلك تعد إمكانية مجردة. إن قواعدها هي قواعد مجردة، بحيث يمكن تجنب المتناقضات أو (ربما) ينبغي على المرء أن يسعى وراء ما يؤمن أنه "خير" وأن يتجنب ما يعتقد أنه "شر"(٢). مثل هذه القواعد تعد في أفضل الحالات ضرورية، ولكنها

---

(١) المقصود هنا هو تفسير العالم دون اللجوء إلى الخرافات أو الأفكار التي تتجاوز نطاق العلم الطبيعي، حيث يعنى التنوير نفسه "تفسير الظواهر بالقوانين الطبيعية دون مجاوزة هذا العالم"، وذلك كبديل عن الفكر الأسطوري الذى أضفى لمسة سحرية على الأشياء كلما شعر بافتقاره للتبرير العقلانى (المترجم).

(٢) أضفت هنا شرط "ربما" فيما يتعلق بالقاعدة الثانية، لأن بعض الفلاسفة (بعض التومائيين على سبيل المثال) قد فهموا هذه القاعدة على أنها تتضمن بشكل مباشر قاعدة الأثر المزدوج الشهيرة. ودون التفكير في أن هذا المذهب غير صحيح، أثق بأن هذا الأمر مثير للجدل بشكل كبير مما يحول دون أن نشتقه ببساطة مما يمكن أن نعتبره طبيعة العقلانية العملية.

ليست أساسًا كافيًا (بالتزامن مع المعلومات غير الأخلاقية عن العالم) لتحديد مصداقية أي معيار أخلاقي.

ربما تكون أفضل الطرق العامة لإثبات هذه النقطة هي ملاحظة أن العقلانية ليست شيئًا مشابهًا للجوهر الأفلاطوني، فمعالمها تتحدد بشكل مستقل عما يحتمل أن نختاره لها. لا أقصد أنه يجب أن ننظر للمعيار بوصفه صادقًا أو عقلانيًا لمجرد أننا قررنا أنه كذلك؛ فهذا سيكون خطأ على وجه التأكيد. لكن عقلانية المعيار تختلف عن فكرة معيار العقلانية. فمن بين معايير الفكر والسلوك التي نعتقد بصحتها، أننا أيضًا من يقوم (بشكل طبيعي وليس كلي) بتحديد ما يمكن اعتباره معيارًا للعقلانية. ومع ذلك ينبغي علينا أن نقوم بهذا الأمر مع التركيز على أمرين نريدهما من مفهوم العقلانية؛ الأول، هو أن معايير العقلانية يجب أن تكون صورية إلى حد كبير، ومحايدة بالنسبة لموضوعات الدراسة. والثاني هو أن هذه المعايير يجب أن تكون غير مثيرة للجدل بقدر الإمكان، وأن يكون هناك استعداد لقبولها لدى الجميع مهما كانت معتقداتهم الأخرى؛ لأن المعايير التي يوجد أو يمكن أن يوجد شك أو جدل حولها هي بعينها المعايير التي نريد أن نكون قادرين على توضيح أنه من المعقول أن نقبلها أو نرفضها (إن فكرة العقلانية تصبح بالأحرى عديمة الجدوى إذا لم يكن باستطاعتنا أن نقول عن شخص ما لا يشترك معنا في معيار بعينه سوى أنه لا يتصرف بعقلانية). إلى أي درجة إذن يحتمل أن تكون معايير التفكير والسلوك التي اخترناها خصيصًا نظرًا لكونها لسماتها الصورية التي لا تقبل الجدل كافية لنشتق منها (بالإضافة إلى المعلومات اللاأخلاقية[1] عن العالم) شيئًا جوهريًا للغاية كالأخلاق الكونية التي نحن على ألفة بها! على أية حال، ما يمكن أن نبينه هنا بوضوح، هو الكيفية التي تخفق بها محاولات القيام بمثل هذا الاشتقاق: فإما أن المعايير التي نحددها لفكرة العقلانية ليست

---

(١) المقصود باللاأخلاقية هنا "التى لا تنتمى إلي مجال الأخلاق"، أى تنتمى إلى مجال العلم أو الفن أو السياسة مثلا (المترجم).

كافية في حقيقة الأمر، أو أنها كذلك فقط لأنها تتخطى الأمور التي لا جدال عليها ولكونها بالفعل تمثل معايير أخلاقية جوهرية مقنَّعة[١] (لكنها في حالة تنكر).

وكمثال على النوع الأول من الإخفاقات، دعونا ننظر إلى عمل دافيد جوتير "الأخلاق عن طريق الاتفاق" "Morals by agreement"، والذي يمثل أكثر الإصدارات عناية وأوسعها جدلا فيما يتعلق بمقاربة الأخلاق وصولاً إلى عصر هوبز. يهدف هذا العمل إلى بيان أن "الأخلاق.... يمكن أن تتولد عن المقدمات اللاأخلاقية للاختيار العقلاني كقيد عقلي" – أو بتعبير آخر، إن البشر الملتزمين بتعظيم منافعهم المتوقعة سيكون لديهم سبب منطقي، في حال توافر أسس وجوهر الوضع البشرى لديهم، لتقييد سعيهم وراء المزايا الفردية، ومن ثَمَّ الازدهار بقدر أعظم على المدى البعيد، إذا التزموا بمجموعة محددة من قواعد التعاون المبنية على المزايا المتبادلة. لا تكمن صعوبة هذا الموقف فقط في أن نتيجة الاشتقاق الذي قام به جوتير تحمل فقط في ثناياها تماثل جزئي مع الأخلاق العادية، مؤكدة بذلك حكم جوتير بأن " المفكر الهوبزى[٢] لن يقر بسهولة بالعديد من الواجبات الأخلاقية الواضحة". أعنى أن المرء كان ليعتقد أن السمة المميزة لوجهة النظر الأخلاقية تكمن في احترام هؤلاء الذين قد لا يتمكنون أو لا يستطيعون (غير الراشدين والضعفاء والمعاقين) أن يكونوا ذوي فائدة بالنسبة لنا، لكن جوتير نفسه لابد أن يضعهم وراء نسقه من السلوك الأخلاقي[٣]. لكن المشكلة تكمن أيضًا في أن الإنسان العاقل كما يفهمه جوتير، والذي تتمثل عقلانيته في تعظيم فائدته المتوقعة، ومن ثَمَّ فإنه ليس لديه مبرر بهذا الشكل (أي دون التزامات

---

(١) ينبثق استنتاج مماثل لهذا من النقد المضيء الذي قدمه توماس ناجل لمحاولة هير R. M. Hare لاشتقاق أخلاق جوهرية من السمات الصورية "للغة الأخلاقية". انظر إلى كتابه: "Foundations of impartiality", pp. 101-12 in D. seanor and N. fotion (eds.), Hare and critics (oxford university press, 1988)، وهو مقال يلفت النظر بشدة نظرًا لأنه يأتي مخالفاً لتعاطف إرنست ناجل الواضح مع المشروع العقلاني في "مشهد من اللامكان" "view from nowhere".

(٢) نسبة إلى توماس هوبز (المترجم).

(3) Gauthier, morals by agreement, pp. 4, 268.

أخلاقية مسبقة) ليفضل التعاون مع الآخرين على التظاهر بالتعاون، ولكنه يكون على استعداد، عندما يحين الوقت، لكي يقوم باستغلال هؤلاء الذين يتمنون التعاون حقًا[1]. ليس ثمة طريق يقودنا من التعقل للأخلاق.

أما النوع الثاني من الإخفاقات فإنه يصيب موقف كانط فيما يتعلق بكيفية نشأة الأخلاق عن العقل. يعتقد كانط بوجود معيار كوني في قلب التفكير الأخلاقي ("اجعل سلوكك وفقًا لقواعد تريد لها في الوقت نفسه أن تصبح قوانين كونية")، وهو ما يمكن أن يكون مقبولاً لدى الكثيرين، إن لم يكن لدى الجميع، على أنه من واجبات الأخلاق العادية. لكن على النقيض من كانط، يذهب هذا المعيار بعيدًا ليتخطى ما يمكن أن نستقيه من فكرة العقلانية العملية باعتبارها كذلك. لتفهم ذلك، لاحظ أن الأمر الأخلاقي يتضمن أكثر من مجرد مطلب تجنب المقدمات المتناقضة. إن الأمر الأخلاقي يتطلب أن نحكم دائمًا، وليس فقط في ظل شروط معينة (على سبيل المثال: عندما تكون جميع الأطراف ملتزمة بالتصرف على نحو أخلاقي) على أخلاقية المقدمات المنطقية لأفعالنا، وفقًا لما سينتج عن سلوك الجميع وفق هذه المقدمات، وليس وفقًا لما سينتج إذا سلكنا، ربما وحدنا، بموجب هذه المقدمات. بعبارة أخرى، إنها تمنعنا من تحديد ما ينبغي أن نفعله أخلاقيًا من خلال الرجوع إلى الطريقة التي يحتمل أن يستغل بها الآخرون أفعالنا لأغراضهم التي يحتمل أن تكون غير أخلاقية. وسواء كان هذا صحيحًا أم لا، فإن هذه المنظورات للأخلاق (التي دعاها ماكس فيبر أخلاق الاعتقاد) تعد مثيرة للجدل إلى حد بعيد مما يحول دون إمكانية أن تُشتق من فكرة العقلانية العملية وحدها.

---

(١) للرجوع إلى حجج تبين أن جوتير فشل في إثبات أن الإنسان العاقل، حسبما يفهمه، لديه مبررات جيدة للتعاون، أو قيود للتعظيم من شأن مبرراته، انظر لمقالات جيفرى سير-ماكورد Geoffrey sayre-McCord، ودافيد كوب David copp، وهولى سميث Holly Smith في كتاب بيتر فالنتين: (ed.), constractarianism and rational choice (Cambridge university Press. Peter Vallentyne 1991).

تشكل العقلانية إذن قاعدة هزيلة لتأسيس مصداقية أي التزام أخلاقي. لا أتمنى أن أنكر بقولي هذا أنه باستطاعتنا تبرير مصداقية قاعدة أخلاقية معينة. لكن باستطاعتنا القيام بذلك فقط بالاعتماد على المصداقية المفترضة لالتزامات أخلاقية أخرى. بناء على ذلك، لا يستطيع العقل العملي أن يكون مصدرًا للأخلاق. على العكس من ذلك، يصبح العقل قادرًا على الجدل الأخلاقي فقط من خلال الأخلاق الموجودة بالفعل. إننا قادرون على الوصول إلى توجهاتنا الأخلاقية، ليس من خلال الارتقاء إلى وجهة من النظر مستقلة كليًا، ولكن فقط من خلال الانتماء لتراث أخلاقي، أو لمجموعة متنوعة من التقاليد والممارسات الأخلاقية. إن العقل يفقد جوهره ويصبح أبكم عندما نحاول التعالي على موقفنا التاريخي وتجاوزه.

يشير هذا الاستنتاج إلى حقيقة أن الجدل العقلي الذي قمت برسم معالمه سابقًا يعاني، ليس فقط من واحدة، بل من مشكلتين أساسيتين. فلا يقتصر الأمر على أن هناك فجوة لا يمكن عبورها بين أي معايير للسلوك يمكن لفكرة العقل العملي المجردة أن تؤسسها، وبين أكثر التزاماتنا المعروفة جوهرية، بل أيضًا إن المبدأ الثاني الذي تستند إليه هذه الحجة هو مبدأ خاطئ. أعني أن السلوك الذي قد يبدو معقولاً لإنسان ما في موقف معين قد لا يبدو كذلك بالنسبة لإنسان آخر. إن مدى عقلانية هذا السلوك يتوقف بشكل عام على ما يتصادف أنه يؤمن به من معتقدات أخرى، ومثل هذه الخلفية من المعتقدات ربما تختلف أيضًا من إنسان لآخر، وفقًا لانتمائهم لتقاليد أخلاقية مختلفة.

سأجادل بأننا نستطيع من خلال سعينا للعثور على الرابط بين العقلانية الأخلاقية والتراث أن نعثر على طريقنا للخروج من أزمة أخلاق التنوير. ولكن قبل التوغل أكثر في هذا الطريق، يجب أن ننظر إلى ما يعتبره الكثيرون بمنزلة أقوى الحجج للاعتقاد بأن سلطة الأخلاق يجب البحث عنها خارج نطاق الممارسة الموجودة وفي طبيعة العقل ذاته. أليس من المبادئ الأساسية للعقلانية العملية، بالاستقلال عن الأخلاق، أن الإنسان لابد أن يعظم من فائدته المتوقعة – أعني أن يسعى لإشباع تفضيلاته ورغباته بأفضل الأساليب الممكنة؟ أليس هذا المبدأ في نظرنا غير مشروط

وملزم لسلوكنا، ويشكل الأسس التي يجب تبنيها في جميع قواعد سلوكنا الأخرى؟ ألا يجب علينا مواصلة السعي وراء اشتقاق الأخلاق من هذه الصيغة البسيطة من العقلانية، إذا كان للأخلاق حقًا أي سلطة علينا، مهما كانت العيوب في البناء الأخلاقي الذي قام جوتير بتشييده؟ أليس مبدأ المضاعفة من الفوائد المتوقعة وتعظيمها هو مبدأ ينبغي حقًا أن يشكل الأساس الذي يمكن أن نرى من خلاله أن بعض أنماط التفكير الأخلاقي المنتشرة (على وجه الخصوص تلك التي تمثل "أخلاقيات المهنة") ليس لها ضمان عقلي في حقيقة الأمر(١)؟

ومع ذلك يقوم هذا الخط من التفكير على أساس من الخلط. إن مصطلح "التعظيم" في بعض معانيه هو أبعد ما يكون عن كونه متحققًا. فإذا كان من المفترض على سبيل المثال أنه يتضمن أن الوسائل يمكن دائمًا المقايضة عليها في مقابل الغايات، بحيث إن السلوك الذي قد يعد في ذاته غير مقبول يجب القيام به إذا كان سيقودنا إلى خير أعظم، فإن بعض البشر سيرفضونه، على نحو عقلاني، كقاعدة للسلوك. إن هؤلاء لن يعتنقوا الرأي الموضوعي القائل بأن هناك نوعًا وحيدًا من القيمة المطلقة التي تحاول مختلف الوسائل والغايات على تنوعها أن تعبر عنها أو تروج لها. إن التعظيم لا يمكن أن يعتبر معيارًا أساسيًا للعقل العملي إذا لم يهدف للوصول لشيء آخر بخلاف وصوله لرأى بارز ومثير للجدل بشأن طبيعة القيمة. ولكي يلعب هذا الدور فإنه (أي مبدأ التعظيم) يجب أن يُفهم بدلا من ذلك بمعنى لا يفترض مسبقًا مصداقية الأنماط الاستنتاجية من التبرير. حقًا إن المعنى الوحيد المقبول الذي يمكن من خلاله أن نعتبر مبدأ تعظيم الفوائد المتوقعة بمنزلة أحد التزاماتنا

---

(١) سأقوم بالدفاع عن هذا المبدأ الذى صيغ على نحو يشبه المذهب السياقى في الأخلاق إلى حد كبير، ونجده في مقال دافيد جوتير "لماذا المذهب التعاقدى؟ Why contractarianism? Pp. 18-22 ضمن Vallentyne (ed.), contractarianism and rational choice. وللرجوع إلى الرأى القائل بأن هناك تجاذبًا انتقائيًا بين تعظيم الخير والمذهب التراتبى، انظر صامويل شيفلر Samuel Scheffler, "agent- granted restrictions, rationality, and the virtues" pp. 251-2، ضمن كتاب (ed.), consequentialism and it's critics (oxford university press, 1988).

الأساسية، هو أن ننظر لهذا المبدأ في حد ذاته على أنه لا يتضمن أي اعتقاد جوهري بشأن طبيعة القيمة. يجب أن يتم تفسير مبدأ التعظيم بقدر كافٍ من اتساع الأفق يسمح لعالم الأخلاق أيضًا أن يقوم بتعظيم فوائده المتوقعة عندما يسعى لإثبات توافقه بأقصى قدر ممكن مع المبدأ الأعظم بالنسبة له، أعني أن المرء يجب أن يحترم حقوقًا معينة، مهما كانت النتائج، حتى إلى الحد الذي يحتمل حينئذ أن يحترم الآخرون معه تلك الحقوق.

بهذا المعنى المتوافق مع التجريد، يعنى التعظيم من الفوائد المتوقعة ببساطة أنه من المعقول أن نقوم بأفضل ما في وسعنا. ومع ذلك، فإن هذا "الأفضل" سيتم تحديده من خلال معتقداتنا الجوهرية بشأن الطريقة التي يمكن من خلالها أن ننظر لأشياء مختلفة على أنها "جيدة"، نظرًا لكونها أنماطًا قابلة للقياس لقيمة مفردة أو بدلاً من ذلك لكونها تعكس قيمًا غير متجانسة يمكن تصنيفها فقط، إن كان هذا ممكنًا على الإطلاق، وفقًا لأهميتها (أي بنظام قاموسي)[1] إذا كان العقل العملي يتعاظم بشكل جوهري، فإن هذا لا يعني إلا أننا يجب أن نقوم بما في وسعنا في ضوء ما نعتقد بالفعل أنه يعتبر خيرًا، أيًا كان محتوى هذا الاعتقاد. إن الاختلافات بين هؤلاء الذين يقبلون معايير الأخلاق وهؤلاء الذين لا يقبلونها، تكون بموجب مثل هذه الاعتقادات، وليس بناء على مبدأ التعظيم. من الواضح أيضا، أنه لا يوجد شيء في فكرة التعظيم هذه يشترط أن المعايير الأخلاقية لكي يكون لها سلطة على أفعالنا وسلوكنا، يجب أن تُشتق من السعي المتعاظم وراء أهداف غير أخلاقية. إن العقل بوصفه نوعًا من التعاظم في ذاته، لا يتضمن أن تكون مثل هذه الاشتقاقات ضرورية، كما أنه لا يقدم أي نوع من الدعم لفكرة أن على العقل إثبات كونه مصدرًا للأخلاق. إن القيام بما في وسعنا هو مبدأ لا تقل ملاحظتنا له عندما نتجادل ونتداول في نطاق أخلاق موجودة، وفى نطاق أخلاق قد لا تكون استنتاجية. إن الرأي الذي يرى أن العقل هو مصدر الأخلاق يأتي في حقيقة الأمر من منبع آخر- إنه لا يأتي من أي مبادئ عقلانية صورية، بل إنه يأتي بالأحرى، كما سنرى لاحقًا، من مفهوم ميتافيزيقي عن أهداف العقل.

---

(١) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

٤. حلان وهميان

بناء على ما سبق تجد عملية نزع السحر المصاحبة للتنوير مبررا لوجودها. لا تستطيع الأخلاق العقلانية أن تنجح. فالعقل لا يستطيع أن يتولى مهمة تأسيس الأخلاق، حيث إن الله قد تم إعفاؤه الآن من هذه المهمة. هناك عدد من الاستجابات المحتملة لهذا الموقف.

إحدى هذه الاستجابات ستكون أن نصل إلى الاستنتاج الذي مفاده أن مفهوم الأخلاق الواجبة – أي فكرة أن الأخلاق الملزمة لنا جميعًا، مهما كانت اهتماماتنا– تصبح معقولة فقط من المنظور اللاهوتي للإله بوصفه مشرعًا أخلاقيًا، وإننا يجب أن نبحث عن مفهوم أخلاقي جديد لا تلعب فيه أفكار مثل القانون أو المشرع دورًا مركزيًا للغاية(١). وبتتبع هذا الخط من التفكير، يمكننا أن نستنتج بسهولة أن مثل هذه الأخلاق كانت متاحة بالفعل لوقت ما. إنها الأخلاق الأرسطية، والتي بموجبها تشكل القواعد الأخلاقية، والتي هي أبعد ما يكون عن أن تتمثل في واجبات ملزمة، جزءًا من التحقق الذاتي الذي تنجذب إليه جميع الموجودات البشرية بطبيعتها. ليس من قبيل المصادفة أن المذهب الأرسطي الجديد يبدو مقبولاً للكثير من المفكرين اليوم، في أمريكا وفي أوروبا أيضا(٢). إن الصيغ المختلفة التي اتخذها هذا المذهب تتفق على نقطة جوهرية واحدة: لابد أن يُنظر للأخلاق على أنها جذابة، وليس على أنها مثل أعلى ملزم، يجب أن تكون عنصرًا من عناصر ازدهار الحياة نرغب فيه على نحو

---

(١) كان هذا هو بالفعل رأى هيوم في (Enquiry concerning the principles of morals, appendix 4)، وأيضًا رأى شوبنهاور في (uber das fundament der moral, S4). وانظر أيضًا الفصل الأول من هذا المجلد.

(٢) أفكر هنا على سبيل المثال في أنسكومب وكتابها "modern moral philosophy"){1958}(والذى أعيدت طباعته في المجلد الثالث من أوراقها الفلسفية المجمعة [Minneapolis: university of minnesota press, 1981]؛ وأيضًا الاسدير ماكنتير في عمله (after virtue)، ولاحقا في (three rival versions of moral inquiry [notre dame, ind.: university of notre dame press, 1991], pp. 154, 193)؛ وأيضًا روبرت سبيمان في عمله (basic moral concepts, german original 1982 [London: routledge, 1989]؛ وكذلك مايكل فيلي في (la formation de la pense juridique modern [paris: montchrestien, 1975]).

طبيعي وليست مجموعة من المعايير المفروضة على كمالنا الذاتي مـــن الخـــارج. إن العودة الأخيرة للاهتمام بهذا المنظور تقف شاهدًا على أزمة مفهوم أخلاق الواجب.

ومع ذلك، فإن المذهب الأرسطي الجديد يفشي سر الجهـــل العميـــق بـــشروط الحداثة. إن إحدى التيمات المميزة للفكر الحديث هي أن الاتفاق العقلاني بشأن طبيعـــة الحياة الخيرة غير محتمل. فكلما ازداد حديثنا عن معنى الحياة، زاد احتمال اختلافنـــا. تعد هذه التجربة واحدة من الأسباب الرئيسية وراء فقدان الأخلاق الأرسطية لرونقهـــا في القرون الأولى من العصر الحديث. لقد افترض أرسطو أن معنى الحياة أو طبيعـــة التحقق الذاتي يمكن أن تكون موضوعَ إجماعٍ عقلي، وعلى هذا الأساس قـــام بتفـــسير قيمة الفضائل. لكن ثقة أرسطو في إجماع البشر العاقلين قد أثبتت أنها مفرطـــة فـــي تفاؤلها. لهذا سعت الفلسفة الأخلاقية الحديثة في عهودها المبكرة، بداية من جـــروتيس (الأب الحقيقي للأخلاق الحديثة) لرسم الخطوط المحددة لنواة أخلاقية، صالحة للجميع، ومستقلة بقدر الإمكان عن الآراء المثيرة للجدل حول الخيـــر البـــشرى(١). إن مفهـــوم أخلاق الواجب الذي قاد إليه هذا المسار من التفكير يضرب بجذوره في واحـــدة مـــن الخبرات المميزة للحداثة.

على هذا الأساس تصبح مواجهة المذهب الأرسطي الجديد لـــنفس الـــصعوبات التي واجهتها أخلاق عصر التنوير أمرًا عميق الدلالة. إن جوهر الإنسان لا يمدنا بأي نقطة ثابتة عن الاتفاق المعقول حول أي أخلاق كونية يمكن تأسيسها. إن هذا بحق هو جوهر أزمتنا الأخلاقية المعاصرة – وهى أزمة ليست بالخفية على الحقل الأكـــاديمي، ولكنها تمثل جزءًا من الثقافة العامة إلى حد كبير. وعلى الرغم من أن أســـس العلـــوم ليست في حقيقة الأمر في حالة أكثر تماسكًا وثباتًا من حالة الأخلاق كما هو واضـــح، فإن العلوم قد استطاعت أن تطور لنفسها معايير داخلية تسمح لها، ليس فقـــط بزيـــادة إمكاناتها التقنية، بل أيضًا بأن تنظر للوضع الذي توجد عليه أسسها باعتبـــاره مـــشكلة

---

(١) انظر جروتس فـــي كتـــاب Prolegomena to the de jure belli et pacis,section 39, 11؛ وأيـــضًا بوفندروف Pufendrof، فـــي specimen controversarium circa jus natural ipsi nuper motarum (Uppsala, 1678), p. 9.

فلسفية خالصة. ولهذا السبب لم يضمحل رونقها الثقافي. لكن الأخلاق، على العكس من ذلك، لا تستطيع أن تحصن نفسها بسهولة ضد الأسئلة الجوهرية التي تدور حول فهمها لذاتها.

هذه الأزمة في مجال الأخلاق ربما تدفع المرء، بالطبع، ليعتقد أن الحل الأمثل يكمن في العودة إلى المنظور الديني. إن هذا الحنين للمقدس قديم قِدم الوعي بالمشكلة ذاتها. فعلى سبيل المثال، قام دانيال بيل منذ بضع سنوات بكتابة التماس في سبيل مثل هذه العودة[1]. لقد صرح بأنه في عصر مذهب اللذة المضاد للنزعة الاسمية (وتلك هي الطريقة التي وصف بها الثقافة التي أنتجتها هذه الأزمة الأخلاقية) يبدو الموقف أكثر وأكثر إلحاحًا لنعترف بأنه لابد من وجود حدود لديانة التعبير عن الذات. لقد مضى بيل ليعرِّف هذه الحدود من خلال "المقدس". إن تصريح مارتن هيدجر المشابه والشهير الذي أطلقه من الغابة السوداء بأن "إلهًا فقط هو الذي باستطاعته إنقاذنا"، كان من المحتمل أيضًا أن يكون ناطقًا بلسان حال بيل من الشاطئ الشرقي المتمدن للولايات المتحدة.

لكن ملاحظاتي في بداية هذا الفصل تبين لماذا لن ينجح هذا الحل أيضًا. إن العودة لأخلاق الدين، حتى وإن كانت مدفوعة بالاعتقاد في صحتها وحقيقتها وليس مجرد فائدتها (وهو ما يبدو غير محتمل)، هي حل قصير المدى. إن بيل لا يطرح سؤال لماذا تم التخلي عن هذا النوع من الأخلاق في المقام الأول. إذا كانت علمنة الأخلاق هي مواءمة غير شرعية وتوافق مع الوضع الراهن مع d etat'coup، وإذا كانت هذه العلمنة هي مجرد بديل واعد للأخلاق الدينية التي بدت في أزمة، فإن هناك سببًا جيدًا لإعادة النظر في العودة لنقطة الانطلاق. لكن العلمانية عوضًا عن ذلك كانت بمنزلة المنطق الداخلي للمذهب التوحيدي اليهودي-المسيحي، ولذلك فإن العودة سالفة الذكر لنقطة الانطلاق لابد وأن تكون عديمة الجدوى. إنها لن تقود في نهاية الأمر إلا إلى ما نحن عليه بالفعل الآن.

---

(1) Daniel Bell, “the return of the sacred?” pp. 324-54 وذلك في ،The winding Passage (New York: Basic, 1980).

٥. الكونية والتراث

إن أملنا الوحيد، كما أعتقد، يكمن في المحافظة على الاتصال بين تفكيرنا الأخلاقي وشروط الحداثة. يجب ألا نشعر بالحنين لليقين المفقود. لابد لي من إضافة أننا لا يجب أن نندفع لاعتناق الوعود الخاوية لـ "ما بعد الحداثة". لأن فكرة ما بعد الحداثة، على الأقل لدى مفكرين مثل جان فرانسوا ليوتار J. F. Lyotard تنتهي إلى الخلط بين رفض العقلانية الفلسفية والتخلي عن العقل ذاته. إن ليوتار محق في رفض المنظور الحديث للتاريخ والذي يراه بمنزلة تجلٍ لتطور العقل والأخلاق. إن هذه الأسطورة، وهي أمر مشكوك فيه، هي خطوة أبعد في البناء على أسطورة عصر التنوير التي مفادها أن أصل الأخلاق موجود في العقل. لكن ليوتار يستدل من السمة الصحية والمفيدة لانعدام ثقة ما بعد الحداثة في الأساطير المبسطة أو الميتا حكايات (ما وراء القص) على أن التفكير الأخلاقي لابد لهذا السبب أن يكون تفكيرا نضاليًا وبلاغيًا بدلا من كونه تفكيرًا مبررًا[1]. إن هذا الطرح غير تراتبي sequitur ويخفق في الفرار من شروط فكرة العقل المنطقية التي يقوم بمهاجمتها.

أعتقد أن أزمة التنوير، لا تستدعي اللجوء للعلاج اليائس والمتمثل في التخلي عن العقل، والواجب الملزم، أو وجهة النظر العلمانية. بدلا من ذلك يكمن الحل الملائم في مواصلة البناء على الصلة بين الأخلاق العقلانية والتراث وهو ما ألمحت إليه سابقًا.

يمكن طرح الصيغة المثلى لحل هذه المشكلة على مرحلتين. تتخذ الأولى صورة الوضوح المتزايد بشأن الأسس الدينية التي يجب أن تقوم عليها الأخلاق

---

(١) Jean – Francois Lyotard, la condition postmoderne (paris: editions du minuit, 1979) and le differend (paris: editions du minuit, 1983). إنها نفس المغالطة أن يصل مفكرو ما بعد الحداثة انطلاقًا من المستوى الجمالي إلى رفض الحداثة ككل، في حين أن هدفهم هو الإيديولوجيا الطليعية في حقيقة الأمر. وفيما يتعلق بالفارق بين الحداثة الطليعية والحداثة الجمالية (الاستاطيقية) انظر: Antoine compagnon, les cinq paradoxes de la modernite (paris: seuil, 1990), especially p. 163.

العلمانية. لقد تمَّ استكشاف أحد الاحتمالات من خلال ما أسميته بمشروع التنوير. حيث يهدف ها المشروع لبيان كيف أن مطالب الأخلاق –أو على الأقل مطالب تلك النواة الأخلاقية التي نعتبر الجميع مسئولين أمامها– تقوم على أساس العقل العملي باعتباره كذلك، أي إنها تقوم على قدرتنا على التراجع بصورة نقدية عما فعله بنا التاريخ وأن نحدد من هذا المنطلق ما هي واجباتنا. لكن الأخلاق الإنسانية Humanist تستطيع أن تتخذ صيغة أخرى أعتقد أنها أكثر قبولا. يمكننا أن ننظر لمعتقداتنا الأخلاقية باعتبارها متجذرة، ليس في العقل العملي باعتباره كذلك، بل بالأحرى في تقليد أو عدة تقاليد من الفكر الأخلاقي والممارسة التي تتسم بالعرضية التاريخية (على سبيل المثال لا تكون لها بالضرورة طبيعة العقلانية العملية باعتبارها كذلك)، وهي معتقدات نستطيع أن نقدم لها مزيدًا من التوضيح، أو حتى نغيرها جزئيًا دون أن نلقى بها وراء ظهورنا كليةً، خشية من ألم فقدان موقفنا الأخلاقي. في هذا المفهوم أيضًا، لن تتضمن سلطة الأخلاق أي إشارة لعظمة الإله أو لأغراضه. ولكن على القدر نفسه من الأهمية، سنجد أنها لا تفترض أن للإنسان جوهرًا لا تشوبه العرضية ويعتبر كافيا لتأسيس الأخلاق. على العكس من ذلك، تنظر هذه الصيغة الأخلاقية للإنسان على أنه موجود يمكن تمرين عقله فقط من خلال جسد من المعتقدات الموجودة والذي يكون حسه الأخلاقي دائمًا مشروطًا تاريخيًّا.

تُرى ما الذي سيعتبره هذا المنظور بمنزلة المصدر الذي تَستَلهم منه الأخلاق، وعلى وجه التحديد النواة الأخلاقية المكونة من الواجبات الملزمة، سلطتها؟ بالطبع لن يكون العقل باعتباره كذلك، سواء كان العقل يمثل القدرة على بناء هذه الالتزامات أو حتى القدرة على التعرف إلى سلطتها. إن مصدر سلطتها سيكون بدلا من ذلك نمط حياتنا Our form of life، ما دام أنه يجسد هذه الأخلاق الكونية. تكمن الفكرة في أن نمط الحياة يكون ذا طبيعة سلطوية بالنسبة لسلوكنا إذا جَعَلنا على ما نحن عليه، مهما كان هذا النمط عرضيًا Contingent من الناحية التاريخية، وإذا تماهينا معه وقمنا في إطاره بتبرير ما ينبغي علينا القيام به.

ولكي نُقدر أهمية هذا المنظور، يصبح من الضروري أن نُفرّق بين زَعمين عادة ما يتم الدمج بينهما في مفهوم الأخلاق الكونية: ١) أن هناك مجموعة من الواجبات (الآمرة) التي تلزم كل شخص بمراعاة الأشخاص الآخرين باعتبارهم كذلك؛ ٢) أن هذا النسق من الواجبات يوجد بصورة تجعل لدى كل شخص، ببساطة لمجرد كونه شخصًا عاقلاً، سببا جيدا ليقبلها باعتبارها الواجبات الخاصة به. إن الإخفاق في الفصل بين هاتين الفكرتين كان له أهمية كبيرة في جعل الأخلاق العقلانية تبدو مقبولة للغاية. ولقد أدى هذا بالفلاسفة المضادين للمذهب العقلي من أمثال برنارد ويليامز، والذين لا يجدون طريقة يمكن من خلالها أن يكون العقل هو مصدر الأخلاق، لأن يرفضوا فكرة أخلاق الواجب باعتبارها "حدسًا غريبًا"(١).

ومع ذلك، أقترح أن نرفض فكرة التبرير الكوني رقم (٢)، بينما يمكن أن نبقى على فكرة المحتوى الكوني رقم (١). أعنى بهذا، لماذا لا نستطيع أن نؤكد على مجموعة من الواجبات المُلزمة لنا جميعًا دون أن نفترض أنها مُبررة للجميع؟ (على الرغم من أن إحدى هذه الواجبات قد يكون أنه ينبغي علينا القيام بما في وسعنا، إذا احتاج الأمر لذلك، لنبرر للآخرين الواجبات التي نعتبرهم ملزمين بها). يصبح من الملائم لكي نقوم بذلك أن نتخلى عن المبدأ المألوف الذي يفيد بإمكانية أن يقال عن شخص ما أن لديه واجبًا أخلاقيًا فقط إذا كانت معتقداته الحاضرة يمكن تبرير مصداقيتها بالنسبة له. ومع ذلك فإن هذا المبدأ – والذي هو نسخة فعالة من مبدأ أن "الوجوب" يتضمن "الإمكان"– أبعد ما يكون عن الوضوح. لقد كان بحق مكونًا جوهريًا في الصيغ الحديثة للعقلانية الأخلاقية. لكن النقطة التي أثرتها في الفصل السابق ضد استخدام كانط للمبدأ تصدق هنا أيضا. إن الرأي المقبول بشأن مبدأ "الوجوب يتضمن

---

(١) انظر برنارد ويليامز في: Ethics and the limits of philosophy (Cambridge, mass.: Harvard university press, 1985), chapter 10، وأيضًا النقد الخاص بي في: patterns of moral complexity, p. 87، وأيضًا في: "Le limites de la reflexion en ethique," pp. 199-214 in L' age de la science, vol. 1: ethique et philosophie politique (paris: Jacob, 1988).,

الإمكان" هي أنه باستطاعة شخص ما أن يكون لديه التزامات أخلاقية إذا استطاع أن يُعرف هذه الالتزامات عن طريق الحجة العقلانية أو عن طريق نمط أخلاقي معترف به من الممارسة أو التنشئة الاجتماعية. وبالتالي، فإن الإنسان لا يحتاج للقدرة على فهم ما يبرر الالتزام الأخلاقي ولكنها (أي الالتزامات الأخلاقية) مع ذلك تنطبق عليه. علاوة على ذلك، وكما اقترحت للتو، إن قدرتنا على تعقل السبب وراء أخلاق الواجب تلتمس جذورها في ولائنا لنمط من أنماط الحياة. إذا استطاع البشر أن يروا قيمة ما يجب أن يفعلوه دون شروط، فإن هذا بوجه عام يعد إنجازًا اجتماعيًا بدلا من كونه حقيقة ضرورية.

بناء على ذلك، يعد إدراك وتفهم سلطة المفهوم الواجب عن الأخلاق بمنزلة تعرف على نمط الحياة الذي ننتمي إليه واعتراف بالتقاليد الأخلاقية التي نشترك فيها مع الآخرين ونراها تقوم بمهمة الحفاظ على مجموعة من الواجبات الملزمة المقيدة للجميع (حتى هؤلاء الذين لا يشتركون في هذا النمط من الحياة). هذا المنظور التاريخي- الاجتماعي للأخلاق الكونية قد تم طرحه على يد هيجل، حيث عارض فلسفة كانط الأخلاقية في نظرية الأخلاق الحديثة، ولقد أصبح هذا من التيمات الرئيسة في كلاسيكيات علم الاجتماع الحديث(١). بالطبع لا يمكن إنكار أن فكرنا الأخلاقي يستمر في تمزقه بفعل الاختلافات المهمة حول تحديد واجباتنا تجاه الآخرين، كما هو الحال على سبيل المثال في كم المساعدة التي ندين بها للفقراء أو في إذا ما كان يجب علينا الإقرار بحق الإجهاض. لكن لا يجب لهذه الجدالات أن تعمينا عن الإجماع العريض على مجموعة من الواجبات الجوهرية مثل الوفاء بالوعد أو احترام سلامة الجسد، وأيضًا عن الاعتقاد المشترك الذي مفاده أن هذه الواجبات

---

(١) انظر لكتاب إيميل دوركايم E. Durkheim, de la division de travail social (1893; paris: presses universitaires de france, 1960). وذلك في الكتاب الأول، الفصل السابع، والكتاب الثانى، الفصل الثالث؛ وأيضًا الخاتمة بعنوان: L' education morale (1925; paris: presses universitaires de france, 1963)، وأيضًا ارجع إلى تالكوت بارسونز في: The evolution of societies (Englewood cliffs, N. J.: Printice-hall, 1977), chapter 9.

مُلزمة لنا جميعًا مهما كانت اهتماماتنا أو مفهومنا عن الخير. يبدو أننا عادة ما نحتاج لمن يذكرنا بأن نمط الحياة الخاص بنا، وهو نمط تتخلله الخبرة الحديثة بالاختلاف المعقول حول الخير البشرى، يقوم على الرغم من ذلك على الاعتقاد بأننا نستطيع الاتفاق على نواة أخلاقية.

إذا كنت محقًا في أن برنامج التنوير الخاص بالعقلانية الأخلاقية لن ينجح، فإنه ليس لمجرد كوننا عاقلين – أعنى بـ "عاقلين" هنا تطبيق قدراتنا العقلية العامة على معطيات الوضع البشرى– إن هذا يعنى التزامنا بمثل هذه النواة الأخلاقية. بدلا من ذلك ينبغي أن يفهم ولاؤنا على أنه انتماء لنمط من أنماط الحياة نقوم في ضوء تقاليده الأخلاقية بالتبرير والتعقل على النحو الذي نقوم به. يجب أن أشير إلى أن هذا اللجوء للتراث لا يعنى التبرؤ من توقع الاختلاف المعقول حول الخير البشرى والذي أثار الحاجة لنواة من الواجبات الأخلاقية. إن تقاليد الاعتقاد والممارسة التي أشير إليها لا تتضمن فكرة مثيرة للجدل أو جوهرية عن معنى مطلق ونهائي للحياة. لكن للأسف قام العديد من المفكرين الذين فهموا الصلة بين العقلانية الأخلاقية والتراث بتحويل هذا الأمر لاتهام للفكر الحديث. لقد نسوا أن الالتزام بأخلاق كونية (حتى لو كان في حده الأدنى) قد أصبح في حد ذاته جزءًا ضروريًا من طريقتنا في الحياة.

إن هذا الفهم الذاتي البديل للأخلاق هو فهم قد قمت حتى الآن بوصفه، لكنى لم أبرره بعد. إن ما يدعم هذا الفهم هو الجزء الثاني من الحل الذي أقترحه لأزمة التنوير. إنها نوع من الإبستمولوجيا التي تذهب إلى ما وراء الثنائية التقليدية بين العرضية العقلية والعرضية التاريخية. إنها توضح لماذا أبتعد كل البعد (ربما، على الرغم مما قد يبدو ظاهريا) عن الدفاع عن نوع من المركزية العرقية النسبية Ethnocentric relativism.

٦. العقل والتاريخ

لاحظت من قبل كيف أن تبرير المعتقدات الأخلاقية (وخاصة تلك التي تتعلق بالواجبات الملزمة) يفقد سمته الإشكالية بمجرد توقفنا عن افتراض ضرورة المجادلة انطلاقًا من وجهة نظر منفصلة تمامًا، والاعتماد بدلا من ذلك على الصدق المفترض

لمعتقداتنا الأخلاقية. إن ما أقترحه الآن هو نظرية في الاعتقاد العقلاني تجعل هذه الصيغة السياقية للتبرير تبدو غير معيبة بعد الآن، بل طبيعية. إن هذه الصيغة لا تقبل التطبيق فقط على عالم الأخلاق وحده، كما أنها تعتمد بحق على بعض أفكار البرجماتية الأمريكية. ولكن حيث إن مصطلح "البرجماتية" في السنوات الأخيرة قد تم تخصيصه لغايات مخالفة لغاياتي، فإنني لن أعول كثيرًا على هذه الصلة التاريخية.

تقوم هذه النظرية في الاعتقاد العقلاني بشكل أساسي على حقيقة واضحة، وأيضًا على معيارين معرفيين على قدر كبير من الأهمية، فضلاً عن كونهما عُرضة للتجاهل. أما "الحقيقة" فهي أننا دائمًا نقف في معارضة العديد من الاعتقادات العظيمة. يضاف إلى هذه الحقيقة المبدآن التاليان: (١) إننا في حاجة لسبب جيد كي نفتح عقلنا بالضبط كما أننا في حاجة لسبب حتى نغلقه. وعلى نحو أكثر دقة، فإننا في حاجة إلى أسباب قاطعة ومحددة لكي نتبنى معتقدًا لا نؤمن به بعد، وكذلك أيضًا يجب أن يكون لدينا أسباب جيدة لكي نضع الاعتقادات التي نؤمن بها موضع الشك، أعنى للتشكك في كونها زائفة. (إن الشك في قضية ما يعنى بالطبع، عدم الإيمان بها أو بنقيضها، لكن تعليق الحكم عليها). (٢) إن تبرير القضية لا يعنى ببساطة أن نعطى وعودًا صحيحة تترتب عليها القضية، لكنه يعنى بدلاً من ذلك تقديم الأسباب التي تبدد الشك في أن القضية ربما تكون زائفة.

يقوم المبدأ الأول على مطلب التطابق في الظروف التي يحتمل خلالها أن نبدأ أو نتوقف عن الإيمان بصحة اعتقاد ما. أما الثاني فيفترض أن التبرير هو نشاط لـ "حل مشكلات" Problem solving activity، وعلى وجه الخصوص فهو نشاط يتعلق بالهدف المزدوج المتمثل في اكتساب الحقائق وتجنب الأخطاء. يترتب على هذين المبدأين النتيجة المهمة التي مفادها أننا لا نحتاج لتبرير الاعتقادات التي نؤمن بها بالفعل إلا في حالة عثورنا أولاً على أسباب تدفعنا للشك بها. إن ما يشكل الموضوع الملائم لتبريرنا ليس هو الاعتقاد نفسه، بل بالأحرى تغيير الاعتقاد.

هذه النتيجة هي التي تبرز حداثة هذين المبدأين وإبداعهما. عادة ما يُفترض أن جميع معتقداتنا الموجودة يجب أن تكون مبررة. فمن المفترض أن العقل يتطلب منا

ولو لمرة واحدة في حياتنا على الأقل أن نرجع إلى المعتقدات التي نؤمن بهـا بالفعـل ونمتحن مصداقيتها. ولهذا فإن هناك إيمانًا محددًا بأن الاعتقادات التي تعمل على تبرير اعتقادات أخرى لابد أن تكون هي ذاتها مبررة. لقد أصبح افتراض أن الاعتقادات من هذا النوع تتطلب التبرير أمرًا روتينيًا، مع غياب التفكير في أن الدوافع الأصلية وراء هذا أصبحت غائبة عن أنظارنا. إن مصدر هذه الدوافع في حقيقة الأمر لا يكمن فـي العقل بقدر ما يكمن في الطموح الميتافيزيقي في رؤية العالم بوصفه نمطًا نوعيًّا مـن الخلود Sub specie aeternitatis، وهو الطموح نفسه الذي يحرك القدر الأعظم من فكر عصر التنوير أيضًا. إن المطلب الذي مفاده أن يكون كل اعتقاد من اعتقاداتنا مبـررًا في حقيقة الأمر، هو مطلب بالتحرر من ثقل الظرف التاريخي وإعـادة التفكيـر فـي التزاماتنا على أساس من العقل وحده. هذا المفهوم عن الوقـت الـذي يجـب تبريـر الاعتقادات فيه ينبع من غرض مختلف للغاية عن الرؤية التي ترى أن التبريـر هـو بمنزلة استجابة للشك (أو أنه كذلك على الأقل ما دام عالم الصيرورة لا يؤخذ على أنه عالم الخداع).

ولهذا فإن السؤال الحاسم يدور حول إذا ما كانت الإبـستمولوجيا هـي مرشـد للأبدية أم شفرة لحل المشكلات. إذا تخلينا عن هذا الطمـوح الميتـافيزيقي واتخـذنا كقاعدة لنا المبدأ القائل بأنه يجب أن يكون لدينا أسباب قاطعه للتفكيـر فـي أن أحـد اعتقاداتنا ربما يكون خاطئًا، إذا كان لنا أن نشك في هذا الاعتقـاد وبالتـالى نطالـب بالتبرير، فإن فكرة أن كل اعتقاداتنا يجب أن تبرر سوف تنهار. إن الحقيقة البـسيطة المتمثلة في أن لدينا اعتقادات بالفعل، وأننا نملكها بسبب سياقنا التاريخي، ليست سـببًا جيدًا للاعتقاد بأنها ربما تكون زائفة، ومن ثَمَّ ليست سببًا جيدًا أيضًا للمطالبة بتبريرها. علاوة على ذلك، إذا كان لدينا حقًا أسباب قاطعة لكي نضع أحـد اعتقاداتنـا موضـع الشك، فإنه يجب علينا مواصلة الاعتماد على اعتقاداتنا الأخرى الموجودة، ليس فقـط للوصول إلى حل لهذا الشك، ولكن أيضًا، حتى قبل هذا، لاكتشاف الأسـباب القاطعـة التي تثير شكنا. على هذا الأساس، ليس هناك تعارض في هذه النظـرة بـين التجـذر التاريخي والعقل.

إن هذا المخطط للنظرية العقلانية في الاعتقاد بحاجة للاستكمال على وجه التأكيد. لكن هناك أحد أنواع التعقيدات الكلاسيكية التي لا تقرها هذه النظرية. إن معايير الاعتقاد التي نحتكم إليها في تبريرنا لبعض المزاعم الإشكالية تحسب من ضمن معتقداتنا المعطاة بالفعل، ومن ثَمَّ فإنها مثل جميع الاعتقادات الأخرى المماثلة تتطلب المشروعية. إننا نحتاج إلى تبريرها فقط إذا أصبحت ذات طبيعة إشكالية، وحينئذ –هنا أيضًا، نقرر قيمتها بالمجادلة على أسس من اعتقاداتنا ومعاييرنا الأخرى التي لا تكون موضع شك وقتها. وبالتالي لا يمكن أن نأمل في تأسيس المعايير الصحيحة لقبول المعتقدات مرة واحدة وللأبد على نحو مستقل عن أي منظور للعالم، على الأقل خارج نطاق القواعد الأساسية للمنطق. إن الفكرة الكلاسيكية عن الإبستمولوجيا باعتبارها مصدرًا لإمدادنا بقواعد صورية خالصة وصحيحة لحيازة الاعتقادات على نحو لازماني، هي من ثَمَّ فكرة يجب التخلي عنها. لكن هذا لا يعني نهاية العقل أو الاستسلام للمذهب النسبي.

أود، دون أن أفترض إجابتي عن كل الأسئلة التي قد تثار حول هذه المقاربة، أن أقدم ملاحظتين إضافيتين لمنع سوء الفهم. أولاً، لابد أن أؤكد على أنه على الرغم من رفض المفهوم الميتافيزيقي للعقل، فإنني لا أستحث العداء العام تجاه الميتافيزيقا. على العكس من ذلك، حيث أشير في الفصل الخامس، إلى أننا في حاجة ليس فقط لافتراض وجود حقائق فيزيقية وسيكولوجية، بل وحقائق معيارية أيضا. مثل هذه النظرة للعالم يمكن أن تعتبر ميتافيزيقية بالتأكيد. ومع ذلك، يعد كل هذا متسقًا، حيث إن هناك فرقًا حاسمًا بين طبيعة العالم وطبيعة مدخلنا لهذا العالم. يمكننا على نحو متسق أن نعتقد، كما أفعل أنا، بأن هناك بُعدًا معياريًا للواقع، لا يمكن اختزاله للحقائق الفيزيقية والسيكولوجية، نفهمه من خلال التأمل، ولكننا لا نقوم بذلك –على الأقل في حالة الأخلاق والأمور الأخرى المشابهة التي تتجاوز نطاق "ما لا جدال فيه بشكل مطلق"– إلا بالتفكير داخل سياقنا التاريخي، وبالاعتماد على ما يتصادف اعتقادنا به بالفعل.

ثانيًا، من الواضح أن مفهوم التبرير الذي أدافع عنه ليس هو المفهوم الذي يسمى بالـ "تأسيسي". ولكنه أيضًا ليس بالاتساقي، كما يُفهم هذا البديل الشائع عادة[1]. تشترك كل من هاتين النظرتين عن التبرير في افتراض أن كل اعتقاداتنا يجب أن تكون مبررة. إنها تختلف فقط في ضوء علاقتها بمجموعة تأسيسية من الاعتقادات أو في ضوء العلاقة المتسقة من الدعم المتبادل بين الاعتقادات. هذا الافتراض المشترك هو بالضبط ما أعتقد أننا يجب أن نرفضه. كما أشرت سابقًا، يمكن للمنظور السياقي المقترح هنا أن يُوصف بأنه يزعم عدم الحاجة لتبرير معتقداتنا، بل بالأحرى إن التغيرات التي تحدث لاعتقاداتنا هي التي تعد موضوعًا ملائمًا للتبرير. ومن ثَمَّ فإنه في عملية تقرير إذا ما كنا سنتبنى اعتقادًا جديدًا، لا نجد أنفسنا متسائلين عما إذا كانت مجموعة اعتقاداتنا التي تضم الاعتقادات الموجودة بالفعل بالإضافة إلى الاعتقادات الجديدة هي مجموعة مبررة بفعل اتساقها، لكن نجد أنفسنا بدلا من ذلك نتساءل حول إذا ما كانت عملية إضافة اعتقاد جديد هي عملية مبررة بواسطة ما نؤمن به بالفعل. (لنلاحظ أن المفكر الاتساقي يجد نفسه في مواجهة الصعوبة المتعلقة بمعياره في الاتساق، حيث إن هذا المعيار يدخل في إطار اعتقاداته الموجودة بالفعل. فهل يمكن أن تمثل جزءًا مما يجرى تبريره وأيضًا أداة للتبرير في الوقت نفسه؟).

والآن بالعودة إلى مجال الأخلاق، سنجد أن إحدى مفردات هذا الموقف السياقي هو أن اعتقاداتنا الأخلاقية الموجودة بالفعل لا تتطلب التبرير على هذا النحو. حيث يمكننا أن نعتمد عليها في تحديد أي الآراء الأخلاقية يجب تبنيه دون الحاجة للتأكد من كونها مُبررة. يُنظر إلى هذه الاعتقادات الأخلاقية أحيانًا في إطار التيرمنولوجيا

(١) يمكننا أن نجد في الكتاب الرائع لجوناثان دانسى Jonathan Dancy بعنوان Introduction to contemporary epistemology (oxford: Blackwell, 1985). مثالا جيدا على الاستخدام الشائع لهذه الثنائية. انظر أيضًا David O. Brink, moral realism and the foundation of ethics (Cambridge university press, 1989), pp. 101-4, 123. يقترب المفهوم الذي أقترحه للتبرير مما يسميه راولز بـ "التوازن التأملي"، ومع ذلك فإن العديد من المناقشات لهذا المنهج لا تميز بوضوح بين المذهب السياقى Contextualism والمذهب الاتساقى Coherentism.

المفضلة في العصر الحاضر على أنها "حدوس" نتحقق من خلالها من صحة الآراء الأخلاقية التي لم نقبلها بعد. (إن تسميتها بالحدوس يفترض أننا نصل إليها بطريقة مباشرة وغير نظرية، بينما في الواقع من أهم الأمور المتعلقة بهذه الاعتقادات، أنها تشكل بنية اعتقاداتنا الأخلاقية الموجودة بالفعل، والتي ربما تكون هي ذاتها عبارة عن تنظير مفرط). إن المجادلة، كما فعل البعض[1]، بأن اللجوء للمعتقدات الأخلاقية الموجودة غير مشروع، حيث من الضروري إيضاح أنها ليست فقط صادقة Valid بل أيضًا صحيحة True، معناه أن نظل محاطين بأسوار المفهوم الميتافيزيقي للعقل والذي اقترحت أن نتخلص منه. من الطبيعي أن نجد أنفسنا حقًا في ظروف تجبرنا على إعادة امتحان اعتقاداتنا الأخلاقية. لكن مثل هذه المواقف تحدث عندما نكشف عن سبب قاطع للشك في أن مثل هذه الاعتقادات ربما تكون خاطئة. إننا لسنا مضطرين لتبريرها لمجرد امتلاكنا إياها.

يترتب على ذلك أنه إذا كنا نؤمن بالفعل بمجموعة من الواجبات الكونية، وهي واجبات ملزمة للجميع مهما كانت اهتماماتهم، فإن هذه الواجبات تكون سلطوية بالنسبة لسلوكنا (أي لها سلطة على سلوكنا). وحيثما وجدنا سببًا لتغيير بعض من هذه الاعتقادات أو لتفصيلها إلى مدى أبعد، فإن هذا سيكون على أساس من اعتقادات أخرى تظل ثابتة. وإذا طالبنا بمصدر لهذه القوانين الأخلاقية، فإنه سيكون نمط الحياة الذي تدعمه – وهو نمط مميز تشكل بواسطة توقع الاختلاف المعقول حول الحياة الخيرة والاعتقاد بأنه باستطاعتنا على الرغم من ذلك أن نتفق على نواة أخلاقية ملزمة لنا جميعا. حينئذ يعد هذا المفهوم عن الأخلاق، كما أشرت من قبل، مفهومًا لا تتناقض فيه العرضية التاريخية مع العقل بعد الآن.

أعني بقولي إن مصدر سلطة هذه الأوامر الأخلاقية هو نمط حياتنا، أنها تتوافق مع هذه الأخلاق، وتمثل الهدف الذي نحرص على تحقيقه في نهاية الأمر. لذلك، وفيما يتعلق بالإجابة عن سؤال لماذا يجب أن نسلك في حياتنا على هذا النحو؟ لا يمكننا الرد

---

(١) انظر على سبيل المثال لـ ر. ب. براندت R. B. Brandt, a theory of the good and the right (oxford university press, 1979), pp. 16-23.

إلا بأن هذه هي طريقة الحياة التي نعتنقها، وهذا هو الوضع الذي تشعر فيه ضمائرنا بأنها في موطنها وموضعها الصحيح. لا أعنى بمصدر سلطة هذه الأخلاق ما يمكن أن يمثل تبريرًا لها. سيقوم مصدر سلطة هذه الأخلاق بالدمج بين هذين العنصرين فقط عندما نفترض فيه، كما هو الحال في الفلسفات التي تجعل من العقل مصدرًا للأخلاق. إن جميع معتقداتنا الأخلاقية يجب أن تُبرر لتكون ذات طبيعة سلطوية بالنسبة لسلوكنا. إنني أرفض مثل هذا الافتراض، ولهذا سيكون من الخطأ الاعتراض على ذلك بأنني أتذرع بالسؤال عن سلطة هذه الأخلاق الكونية. إنني لا أجادل بأن هذه الأخلاق مبررة لأننا نشعر نحوها بالولاء، بل على العكس من ذلك، فإذا كان لدينا مثل هذا الولاء، سيكون سؤال التبرير دون أساس من الصحة. إن هذا السؤال لا يثار إلا عندما نصادف سببًا جيدًا يدعونا للشك في إذا ما كانت هذه الأخلاق صحيحة.

يجب أن أشير هنا إلى أنه وفقًا لمبادئ الاعتقاد العقلاني التي قمت بتقديمها، لا يكمن السبب الجيد للشك في معتقد قائم في الحقيقة المجردة التي مفادها أننا قد نصادف شخصًا ما لديه أسس لرفض هذا المعتقد. إن السبب الجيد الذي يجعلنا نشك، بل ونثير سؤال التبرير، لابد أن يكون سببًا جيدًا بفعل اعتباراتنا الشخصية، لأنه لابد أن يكون مدعومًا من اعتقاداتنا الأخرى. آمل أنه بإظهار مواطن الضعف في بدائل أخلاق الواجب هذه، وببيان كيف أنه يمكن فهمها دون المبالغة في التوقعات بشأن قوى العقل باعتبارها كذلك (والتي ألهمت الجهود المستمرة للمذهب العقلاني للتنوير)، آمل بهذا أن أكون قد تخلصت من أي أسس مفترضة للشك في صحتها.

من المحتمل أن يكون لبعض القراء مجموعة من الاعتراضات تتعلق بأن الحديث عن "الأخلاق الكونية التي نشترك فيها جميعًا" هو حديث مخادع، فمعتقداتنا الأخلاقية القائمة تسفر عن القليل للغاية فيما يتعلق بعالمنا الداخلي، بل وعن أقل من ذلك فيما يتعلق بالنقاط المشتركة بيننا. كما أن هؤلاء القراء سيتساءلون عما نعنيه بكلمة "نحن"؟ لكنى أشك في أن هذا المذهب الشكى المعد سلفًا هو في حد ذاته مخادع، أو أنه على الأقل مشتت ومضطرب بفعل النزاعات الوسيطة التي تنتج عن رؤية واقع

أكثر ثباتًا. إن الجدالات الأصيلة التي تشغل اهتمامنا الأخلاقي يمكن بسهولة أن تعمينا عن الاعتقادات الأخلاقية التي تمر دون مساءلة، والتي تشكل بالفعل الأساس المشترك الذي تقوم عليه مثل هذه الاختلافات. إننا نغفل عن جانب مهم من جوانب المجتمع الحديث إذا ما أخفقنا في الاعتراف بالـ"نحن" الأخلاقية التي تستمر في تحديد هويتنا، على الرغم من كل الاختلافات التي تفرّق بيننا حول الخير والحق.

مازلت راغبًا، على الرغم من اقتناعي بصحة الإبستمولوجيا الأخلاقية التي قمت بتقديمها، في الاعتراف بقلق ملح: فحتى إذا لم يكن للطموح الميتافيزيقي للأبدية دور في المفهوم اللائق عن العقل، فإنه يمكن أن يستمر في الوجود باعتباره عنصرًا ضروريًا في التكوين التاريخي لهذه التقاليد الأخلاقية الكونية التي نملكها اليوم؟ هل كان باستطاعتنا أن نصل إلى ما نحن عليه اليوم إلا لو كنا قد تجادلنا على النحو الذي أشجعه الآن، أو ما لم نكن قد تخيلنا بدلا من ذلك أن هذه الأخلاق هي صوت العقل ذاته؟ إن الإجابة القاطعة والمؤكدة لن تفند المبادئ الإبستمولوجية التي دافعت عنها، كما أنها لن تقلل من شأن معتقداتنا الأخلاقية الموروثة. لكنها يجب أن تجعلنا نتساءل حول إذا ما كان يجب علينا أن نشعر بالامتنان لأن البشر لم يتجادلوا فيما بينهم طوال الوقت بالطريقة التي نعتقد أنهم ينبغي أن يتجادلوا بها[1].

هذه الملاحظات بشأن طبيعة الاعتقاد العقلاني لن تقوم بحل جميع مشكلات التبرير في مجال الأخلاق. ستظل العديد من الأسئلة الحيوية على القدر نفسه من الصعوبة كما كانت في السابق. تتوقف الكثير من الأمور على طبيعة التقاليد الأخلاقية التي نستمر في إقرارها بعد قرون عديدة من النقد المشروع، وأيضًا من الهجوم المتهور. لكنى أعتقد أنه ما زال باستطاعتنا أن نتعرف إلى ارتباط بأخلاق

---

(١) يقصد لارمور هنا أن الأساليب الأخرى من الجدال حتى ولو لم تكن صحيحة، فإنها كانت بمثابة خطوات ضرورية في طريق تقدم العقل، وبالتالى فالمذاهب الأخلاقية السابقة والتي قام بتفنيدها حتى لو لم تكن صحيحة الآن، إلا إنها كانت ضرورية نظرا للدور الذى لعبته في السياق التاريخى الذى وجدت فيه (المترجم).

كونية تعد من الواجبات الملزمة في نمط حياتنا. إن قيامنا بالمجادلة والتبرير في سياق هذا النمط من الحياة، لا يمثل شيئًا آخر سوى مطلب العقل ذاته. فـــي الواقـــع، ودون شك، هناك قدر عظيم من الجدل العقلي الذي يسبق هذه الخطوط الفكرية بالفعل. إن ما يحتاج للتغيير هو فهمنا لذواتنا. بهذه الطريقة يمكننا أن نتجنب الإخفاق الأعظم الـــذي وقعت فيه أخلاق عصر التنوير، وأن نستمر مع ذلك فـــي التأكيـــد علـــى المنظـــور الأخلاقي للحداثة. يمكننا أن نعتمد على مفهوم للعقل مكـــافئ لموقفنـــا الثقـــافي غيـــر المسبوق- إنه موقف ما وراء الدين والتنوير.

الفصل الثالث

فلسفة ليو شتراوس السرية

١ - مثقف فايمر

"تُرى ما الأمر المتعلق بكتابات ليو شتراوس الذي يستمر في تحطيم المقـولات والقواعد الثقافية التي تتمتع بالاحترام، والذي يجعلها من ثَمَّ تثير الكثير من الإعجـاب والكثير من الكراهية؟" هذا هو السؤال الذي قام توماس بانجـل Thomas Pangle مـن خلاله بتقديم مجموعة لاحقة من مقالات ليو شتراوس[١]. إنه سؤال ليس مـن الـسهل الإجابة عنه. من المؤكد أن شتراوس كان قامة مثيرة للجدل فـي الفلـسفة الـسياسية، وليس ذلك فقط منذ موته في ١٩٧٣. إن تلاميذه الـسابقين، والـذين يعـد بلـوم الآن أشهرهم، يحفظون ذكراه ويدافعون عن تعاليمه بنوع مـن اليقظـة. إن معارضـيه لا يختلفون معه فقط حول نقاط محددة في مدرسته الفكرية، لكنهم عادة ما يقترحـون أن هناك عيبًا خطيرًا في أسلوبه العقلي. مرة أخرى، لماذا؟ ترى ما الأحكام المـسبقة، أو ما اليقين الذي هاجمه؟

في قلب تفكير شتراوس، كما لاحظ بانجل، يكمن الاعتقاد بأن هناك شـيئًا مـا على غرار الحقيقة الأخلاقية. ومع ذلك فإن هذا الأمر في ذاته يعـد بمنزلـة شـرارة لاندلاع الجدالات العنيفة المتقدة التي تدور حوله. إن الرأي المعارض لهـذا، والـذي يرى أن الأخلاق ما هي إلا تعبير عن أيديولوجيا جماعية أو تفضيلات شخصية، قـد أصبح بحق نمطا شائعا من التفكير. لكن شتراوس كان بالكاد وحيدًا في هذا القرن في دفاعه عن إمكانية المعرفة الأخلاقية، إلا أن أبطال المذهب المعرفي الأخلاقي "moral

---

(1) Leo Strauss, the rebirth of classical political rationalism, Thomas pangle (ed). (university of Chicago press, 1989), p. vii.

"Cognitivism"، كما يسمى، لم يستثيروا ردود أفعال متطرفة على هذا النحو. لابـد أن السبب وراء فتنة وتمرد شتراوس يكمن في موضع آخر.

إن السبب في اعتقادي هو الإلحاح الغريب لشتراوس وتوجهه نحو البحث عـن حقيقة أخلاقية. كان هذا البحث بمنزلة الجذر والفرع لنقد الحداثة. لقد بدا الفكر الحديث لشتراوس كارثيًا من بدايته وحتى نهايته. وكانت رسالته هي أن العودة إلى القدماء هي وحدها التي تستطيع أن تنقذنا. وكما نعرف من الحجج المألوفة في عصرنا، فإن النقـد الشامل للحداثة من المحتمل أن يتسبب في توليد الحماسة والسخط.

لكن هناك عامل آخر متضمن في هذا الأمر أيضًا. كان شـتراوس وفيـا لمـا أسميته في الفصول السابقة بالمفهوم الميتافيزيقي للعقل، أي الاعتقـاد بـأن عقلانيـة الإنسان تعني أن نتأمل مصداقية التزاماتنا من منظور يعلو على الموقف الذي وضعتنا فيه العرضية التاريخية. نادرًا ما كانت هذه الفكرة عن العقل غريبة بالنسبة لشتراوس. لكن الرفض الإجمالي للفكر الحديث دفعه للالتفات إلى هذا الفكر على نحو أكثر عزمًا وبأسلوب أكثر عناية من أي مفكر آخر من المؤيدين له. وكانت النتيجة هي الطبيعـة المراوغة لفلسفته الأخلاقية العملية. بالنسبة للبعض يخلق فن شتراوس في المراوغـة سحرًا أثيرًا. وبالنسبة لآخرين، فإنه لا يعني أكثر مما يبدو عليه– افتقاد تفكيره للمعنى على الإطلاق. إن حكمي الشخصي يتفق مع رد الفعل الثاني، لكنى أجـد فـي العقـم المطلق لفكر شتراوس أهمية فلسفية أعظم من تلك التي يجدها آخرون فـي المعـسكر المؤيد له. فبفضل تخليه الكامل عن تفكير عصره، تنبه شتراوس لمناقشة لافتة للنظـر تدور حول الموقف الذي يجب أن يقودنا إليه المفهوم الميتافيزيقي للعقل، إذا ما تتبعنـاه على نحو متسق. ومع ذلك فلكي نفهم كيف انتهى الأمر بشتراوس إلى الصمت، يجـب علينا أن نعيد تعقب التطورات التي لحقت بفكره.

ولد شتراوس في كيرتشاين Kirchhain عام ١٨٩٩ بألمانيا، ونتيجة لنشأته على المذهب اليهودي الأرثوذكسي Orthodox Jew، تطور لديه اهتمام كبير بالفكر اليهودي في العصور الوسطى وباسبينوزا أيضًا. درس الفلسفة في عدد من الجامعات الألمانيـة وعمل في الأكاديمية اليهودية للبحوث ببرلين. وبعد أن غادر ألمانيا عام ١٩٣٢، قضى

شتراوس معظم ما تبقى من حياته في تعليم الفلسفة السياسية بجامعات الولايات المتحدة الأمريكية. ونتيجة لذلك، فإن نطاق شهرته ينحصر في أمريكا الشمالية، على الرغم من أن هناك علامات على الاهتمام به الآن في فرنسا. لكن جذور تفكيره مع ذلك ترجع إلى فترة ما قبل هجرته.

لكن المنظور الأفضل لأعمق اهتماماته يظل متمثلاً في السيرة الذاتية الثقافية التي ألفها عام ١٩٦٥ كمقدمة للترجمة الإنجليزية لكتابه نقد سبينوزا للدين[١] s 'Spinaza critique of religion. قام شتراوس في هذا العمل بوصف معضلته كمثقف يهودي في فايمر بألمانيا. لقد بدت المثل العليا الليبرالية لعصر التنوير بالنسبة له، كما بالنسبة للعديد من الألمان في عصره، فارغة ولا مبرر لها. لقد بدا أن مذهب التقدم الأخلاقي، الذي دافع عنه في مطلع القرن العشرين هيرمان كوهين Hermann Cohen الفيلسوف الكانطي- الجديد والزعيم الثقافي للمجتمع اليهودي الألماني، قد تم تفنيده على نحو قاطع بفعل الحرب العالمية الأولى ونشأة الفاشية. علاوة على ذلك، بدا المذهب اللاعقلاني المؤثر الذي نسبه شتراوس وآخرون لنيتشه وهيدجر وكأنه النتاج الحتمي للفكر الحديث. وبمجرد أن يبدو للقيم مصدر آخر لا ينبع من الكون أو من الإله، ولكن يقع بدلا من ذلك في مجرى التاريخ، فإن سؤال كيف ينبغي أن نعيش، كما افترض شتراوس، يمكن أن يصبح مجرد مسألة إرادة إنسانية، وليس مسألة عقل إنساني.

درس شتراوس لمدة عام مع هيدجر في عقد العشرينيات، ولقد أصبح منبهرًا للغاية بالعاطفة والعمق اللذين انتقد بهما هيدجر المفهوم الحديث عن العقل. فيما بعد دعاه شتراوس بـ"المفكر الوحيد العظيم في عصرنا"[٢] لكنه لم يتقبل قط استنتاجات هيدجر السياسية القبيحة. إن القيم الليبرالية عن الحرية والمساواة، حتى وإن بدت دون أساس فلسفي، ظلت بالنسبة لشتراوس مفضلة بوضوح عن الحركات الشمولية التي تحالف معها المذهب اللاعقلاني الجديد بصورة طبيعية. كان السؤال الجوهري بالنسبة

---

(1) Leo strauss, spinoza's critique of religion (new York: schocken, 1965).

(2) Strauss, rebirth of classical political rationalism, p. 28.

لشتراوس هو: كيف يمكن للمرء أن يهرب من المعضلة التي تتمثل في أن الفلسفة الحديثة تشير إلى اتجاه بينما الآداب العامة تشير إلى اتجاه آخر؟

قدم كتاب شتراوس عن سبينوزا، المنشور في ألمانيا في عقد الثلاثينيات، أحد الحلول. لقد جادل بأن هجوم عصر التنوير على فكرة الوحي المقدس قد أُسِيء فهمه، حيث إن العقل لا يستطيع أن يبين عدم صحة أحد أنماط التفكير التي تقوم في حد ذاتها على تحديد سلطة العقل. إذا كان الإنجيل حقًّا هو كلمة الله، فإن المعجزات قد حدثت. ولا يستطيع العقل أن يثبت أنها لم تحدث، حيث إن جميع صيغ الجدل العقلي تفترض أن مسار العالم مرتب على نحو لا تحدث فيه المعجزات[1] مطلقًا. ومع ذلك فإن شتراوس لم يتابع هذا الخط الفكري ولم يقايض الفكر الحديث بالأرثوذكسية الدينية. لقد جذب انتباهه طريق آخر للخروج من المعضلة.

يشير شتراوس إلى أنه قد انتبه لهذا الحل الآخر لأول مرة[2] أثناء قيامه بمراجعة كتاب كارل شميت المنظر الدستوري الألماني الذي سرعان ما أصبح المثقف الرئيسي المدافع عن الحزب النازي وقتها. لقد استقى من شميت فكرة أن هوبز هو الذي أمسك بمفتاح الفكر الأخلاقي الحديث. (إن السؤال حول إذا ما كان شميت هو مرشد جيد للحداثة هو سؤال أعالجه لاحقًا، ليس فقط في هذا الفصل، ولكن في فصل آخر مكرس لشميت نفسه) . في العام ١٩٣٦، ولاحقًا في المنفى، قام شتراوس بنشر كتابه الشهير عن هوبز[3]. كان زعمه الرئيس هو أن هوبز قد انفصل عن أفلاطون وأرسطو بالحد من استبصاراته على نحو متعمد. فبدلا من اللجوء للمعايير القديمة عن الفضيلة، اقترح هوبز أن نفهم ماهية الحياة الاجتماعية وما ينبغي أن تكونه، فقط في ضوء العواطف والاهتمامات والمصالح. ومن ثَمَّ فإن هدفه كان استبدال اليوتوبيا بالكفاءة. إن النجاح سيغدو أكثر احتمالاً إذا ما قللنا من وطأة تشددنا في المعايير. على

(1) Strauss, spinoza's critique of religion, pp. 9, 28-9, 146, 192, 216.

(2) Ibid., p. 31.

(3) Leo Strauss, the political philosophy of hobbes (university of Chicago press, 1952).

هذا الأساس، كانت إحدى التيمات المهمة لكتاب شتراوس هي أن حماس هوبز للعلم الجديد، وهو من أبعد الأمور التي قادت لمفهومه الجديد عن الحياة السياسية، كان ممتلئًا بهذا الدافع نحو الكفاءة، ونحو السيطرة على الوضع البشرى.

كانت النقطة الحاسمة بالنسبة لشتراوس، والتي شدد عليها على نحو متزايد في كتاباته اللاحقة، هي أن هوبز قد جعل من التساهل في المعايير الأخلاقية مسألة اختيار، وبتعبير آخر، كان الخيار المعاكس أيضًا متاحًا في عصر هوبز كما هو متاح الآن أيضًا. إن الدافع الحديث نحو السيطرة والتحكم، والتضحية بالأخلاق الشائعة التي قاد إليها هذا الدافع في نهاية الأمر، يمكن تجاوزها كما استنتج شتراوس، عن طريق العودة للنماذج العليا القديمة التي اعتقد الفكر الحديث أنه اختار أن يرفضها[1].

ومع ذلك فإن العقبة الظاهرة في سبيل مثل هذه العودة، تمثلت في صياغة الظروف التاريخية لمحتوى الفلسفة الأخلاقية للعصور القديمة إلى مدى بعيد. بدت هذه الحقيقة سهلة التفسير من خلال ما أسماه شتراوس بـ"المذهب التاريخي"، وهو الرأي الذي مؤداه عدم وجود فكر أخلاقي يستطيع أن يكون موضوعيًّا بحق، حيث إنه لا يعبر في حقيقة الأمر إلا عن اعتقادات عصره. من الواضح أن شتراوس لا يمكن أن يسعد أو يرضى بمثل هذا المنظور. وذلك لأن النزعة النسبية لهذا المنظور كانت مخالفة لفكرته الأثيرة عن الحقيقة الأخلاقية. لذلك قام شتراوس في عقد الأربعينيات بتطوير تفسير بديل كانت السمة المشروطة تاريخيًّا للفلسفة الأخلاقية اليونانية وفقًا له، مقصودة في حقيقة الأمر. هكذا يذهب شتراوس إلى أن أفلاطون وأرسطو (وأتباعهم في العصور الوسطى أيضًا)، قاما في المعتاد باختتام أفكارهم بنوع من التوافق بين أنفسهم ومعاصريهم، كان ذلك رغبة منهم في حماية أنفسهم، واعترافًا بأن مُثلهم العليا لم تكن مُدركة على نحو مكتمل. لم يكن ما كتبوه ممثلاً لفكرهم على

(1) Leo Strauss, what is political philosophy? (university of Chicago press, 1988), pp. 49-51; idem, "the three waves of modernity," pp. 81-98 in political philosophy: six essays by leo strauss (Indianapolis: bobs-merill, 1975).

وجه التحديد. أضاف شتراوس إلى ذلك أيضًا أن التمويه الذاتي كان إحدى السمات المميزة للمفكرين الأوائل في العصر الحديث، ولكن للسبب المعاكس. أراد مفكرو العصر الحديث إخفاء ارتدادهم عن المثل العليا القديمة. وكان الهدف من السعي الحديث وراء أهداف يمكن الوصول إليها هو جعل تقنية الحذر القديمة، أو "فن الكتابة،" غير ضرورية في نهاية المطاف.

وعلى هذا الأساس ولد مذهب شتراوس الشهير في "التعليم السري"، أو اعتقاده بأن النصوص الفلسفية يمكن أن تحتوى على معانٍ خفية تُحفظ لصفوة القراء الذين يعرفون حقًّا كيف يقرءون[١].

مثل هذا المذهب يمكن إساءة استخدامه بالطبع. ولقد انخرط شتراوس ذاته في قراءات غير معقولة وموضع للتساؤل لما "بين السطور،" عندما زعم على سبيل المثال أن كتاب "الأمير" لمكيافيللي يحتوى على ستة وعشرين فصلا، أو ضعف العدد ثلاثة عشر، لأن مكيافيللي كان يعتقد أنه لا يوجد فارق بين الإله والحظ؛ أو أن لوك كان هوبزى النزعة سرًا، حيث كان يتعبد مثل هوبز على مذبح السلطة[٢]. بسبب هذه المزاعم الخيالية تمت السخرية من شتراوس عن حق.

يثير هذا المذهب أيضًا السؤال المخيف حول إمكانية تطبيقه على كتابات شتراوس ذاتها. تُرى إلى أي مدى كان ما كتبه شتراوس يمثل بالأحرى توافقًا مع الآراء السائدة، ولا يمثل "تعاليمه الخفية" الخاصة؟ ألم يكن حديثه عن استعادة فكرة الحقيقة الأخلاقية هو في حقيقة الأمر واحد من تلك الأقنعة، والتي تخفي رؤية أكثر تشاؤمًا عن الوضع البشرى؟ يبدو أن الطبيعة المراوغة لشتراوس تجعل من هذه المقاربة ماثلة في الأذهان، كما أن بعض التفسيرات المثيرة للاهتمام قد سارت على

---

(1) Leo Strauss, Persecution and the art of writing (university of Chicago press, 1988).

(2) Leo Strauss, "niccolo Machiavelli." P. 311 in history of political philosophy, L. Strauss and J. Grospey (eds.) (university of Chicago press, 1987); idem, what is political philosophy? P. 49.

هذه الخطوط[1]. ولقد اخترت في كل الحالات ألا أحذو حذوهم، يعود هذا في جزء منه إلى عدم ثقتي بمعايير البرهان التي يمكن أن تقبلها "القراءة بين السطور" وما ستؤول إليه. لكنى أعتقد أيضًا أن التفسير الشارح للطبيعة المراوغة لشتراوس ينبع مما قاله شتراوس بوضوح. لقد قررت أن أقبل شتراوس وفقًا لما تشير إليه كلماته، خاصة في تصريحاته عن إمكانية وجود معرفة أخلاقية، لأن أخذ هذه التصريحات على محمل الجد كان عنصرًا جوهريًا في الرفض الإيجابي الذي لاقاه، ولأن طريقته في ملاحقة هذا الهدف تجسد درسًا فلسفيًا مهمًا.

ولهذا السبب، فإنني أعتبر مذهب شتراوس في التعليم السري بمنزلة تعبير رئيس عن الغرض الفلسفي الذي قدمه تحت مُسمى: محاولة إبطال اللجوء للمذهب التاريخي وإنقاذ فكرة الحقيقة الأخلاقية بالعودة إلى القدماء. يجب أن نلاحظ أن هذا الصراع ضد المذهب التاريخي لم يكن رفضًا لهذا المذهب ولإعادة تكوينه لسياق المشكلة التي كان مفكرو الماضي يتعاطون معها. إن ما عارضه شتراوس بوضوح هو فكرة أن هناك نوعًا من الدراسة التاريخية القادرة على تحويل الحقيقة أو كذب نظريات الماضي إلى سؤال عقيم.

اعتقد كل من أفلاطون وأرسطو أن هناك حقيقة أخلاقية قابلة للاكتشاف بواسطة العقل. هذا هو المذهب العقلي الكلاسيكي الذي اختاره شتراوس طريقًا للخروج من الحداثة الفاسدة التي رآها من حوله. لقد أصبحت هذه الأطروحة التي تخلق تناقضًا بين الفضيلة القديمة والحرية الحديثة، والتي قصد من خلالها الغياب التام للقيود والشروط، بمنزلة محور تفكيره[2]. لكن شتراوس مع ذلك لم يفقد احترامه لسلطة الوحي. لقد كان حقًا مغرمًا بالإصرار على أن أعمق المشكلات الفلسفية تكمن في الصراع بين الأثينيين والأورشليميين[3]. لم يقصد شتراوس من هذا مجرد التأكيد على أن هذا

---

(١) يمكننا أن نجد مثالاً جيدًا على هذا في كتاب ستيفن هولمز Stephen Holmes بعنوان: The anatomy of illiberalism (Cambridge, mass.: Harvard university press, 1993), chapter 3.

(2) Strauss, rebirth of classical rationalism, p. 244; idem, liberalism ancient and modern (Ithaca, N.Y.: cornell university press, 1989), p. 12.

(٣) نسبة إلى مدينة أورشليم، أو القدس. (المترجم)

الصراع غير قابل للحل، بل كان يقصد أيضًا الكشف عن الأمور التي يشترك فيها كل من العقل الكلاسيكي والوحي. إن كليهما يقف موقف المعارضة من الرأي القائل بأنه ليس ثمة معايير أخلاقية خارج نطاق العاطفة والمصلحة. إن كليهما، وفقًا لشتراوس، معادٍ للحداثة.

تُفصح مقدمة شتراوس لكتابه عن سبينوزا عن قدر عظيم من السياق التاريخي لفكره. لقد افترض شتراوس، مثل العديد من مثقفي فايمر، أن اللاعقلانية الأخلاقية لدى كل من نيتشه وهيدجر كانت بمنزلة شذوذ جزئي أو محلي، لكنها كانت أيضًا بمنزلة المصير الباطني الخفي للفلسفة الحديثة[1]. (بدلا من ذلك، يبدو أن الشك في هذه النزعة اللاعقلانية، نظرًا لكونها عرضًا يدل على عدم رغبة الألمان وعدم قدرتهم على قبول المثل العليا الليبرالية والديمقراطية، هو أمر لم يخطر ببال شتراوس قط). كان هناك الكثيرون في هذا الوقت ممن افترضوا أن النجاح الكلي للعلم الحديث، بالإضافة إلى الإخفاق التام للفلسفة الحديثة، قد خلق أدوات فائقة القوة لا تخضع لأي غايات عاقلة. اشترك شتراوس مع كل من ماكس هوركهايمر Max Horkheimer وثيودور أدورنو Theodor Adorno، وحنا أرنت Hannah Arendt، وهيدجر ذاته بعد عام ١٩٣٤، في الاستنتاج المتشائم الذي يرى أن الحداثة كانت تمثل حكم "عقل أداتي" غير كفء تقنيا وغير مسئول أخلاقيا. لم يكن تاريخ الفكر الحديث بالنسبة لكل هؤلاء المفكرين إلا تاريخ انحطاط أخلاقي وإطلاق العنان للسلطة.

٢. تاريخ معيب للأخلاق الحديثة

كان رأي شتراوس في مشكلة الأخلاق رأيًا نمطيًّا بالنسبة لأحد سكان فايمر. إن أصالته تكمن في الحل الذي سعى وراءه. لم يشترك شتراوس مع هيدجر في فكرته الأخيرة التي ترى أن بذرة الانحطاط الحديث قد زُرعت بالفعل على يد أفلاطون. كما أنه لم يعتقد مع هوركهايمر وأدورنو بأن العودة للمذهب العقلي الكلاسيكي مستحيلة فكريا. بالنسبة لشتراوس كان "الحق الطبيعي الكلاسيكي" يقف في تعارض تام مع

---

(1) Strauss, rebirth of classical political rationalism. P. 206.

الفكر الحديث ويقدم بديلاً حيويًا له، حيث إنه يشهد بقدرة العقل على العلو فوق الظرف التاريخي واكتشاف الحقيقة الأخلاقية(١).

على هذا الأساس لم يقبل شتراوس عداء أرنت لنموذج المدينة Polis اليونانية. من وجهة نظره، لم يكن أفلاطون وأرسطو بمنزلة نماذج إرشادية للفلسفة الأخلاقية نظرا لما قالاه عن المدينة اليونانية، والتي كانت بالأحرى مجرد واحدة من الأشكال التاريخية للحياة السياسية بين العديد من الأشكال الأخرى. بل كان سموهما ينبع من البحث عن أخلاق لازمانية. لهذا يختلف نقد شتراوس للمذهب الليبرالي الحديث بشكل جذري عن نمط النزعة ضد الليبرالية الشائعة اليوم: لقد شعر بقدر ضئيل من الانجذاب نحو الاهتمام الرومانسي بالتراث والمجتمع، وهو الأمر الذي اتخذه العديد من المفكرين المعاصرين أداة لضرب "المذهب الليبرالي الفردي". لم يكن شتراوس مفكرًا مجتمعيًّا. لقد جادل دومًا بأن الطموح الرئيس للفكر الكلاسيكي كان طموحًا لتجاوز الشعور بالانتماء، طموحًا نحو الأبدية sub specie aeternitatis. ومن ثَمَّ كان المذهب الرومانسي بالنسبة له جزءًا من المرض الحديث المتمثل في الاستسلام للتاريخ(٢).

اعترف شتراوس مرارًا وتكرارًا بولائه للديمقراطية الليبرالية الحديثة. لكن بعض من المعارضة المريرة لشتراوس ترى أنه قد رفض مثل هذه القيم، وأنه (مثل شميت) قد احتقر فكرة العدالة الدولية وكان يتوق للمجتمع المغلق(٣). يعد هذا مفهومًا

---

(1) Leo Strauss, natural right and history (university of Chicago press, 1953), pp. 15, 89.

(2) Strauss, natural right and history, pp. 13-15, 319.

(٣) من ناحية أخرى وفى مقال يحتوى على العديد من أوجه النقد لشتراوس "sphinx without a secret" (new York review of books, 30 may 1985, pp. 30-6) يبدو أن مايلز بورنيت Myles Burnyeat يسقط فريسة لهذا المفهوم الخاطئ. وللوقوف على قبول شتراوس لليبرالية الديمقراطية، انظر: Rebirth of classical political rationalism, p. 6; idem, liberalism ancient and modern, p. 15.

خاطئًا (على الأقل بالنسبة لشتراوس نفسه، إن لم يكن من المحتمل أيضًا بالنسبة لبعض تلاميذه). فقد كان لدى شتراوس إحساس شديد بالتفاوت بين المثال والواقع، وقد أكد على الحاجة إلى التحديث Modernation. لكنه لم يتخلَ قط عن الاعتقاد بأن الحياة السياسية لابد أن تتوافق إلى أقصى قدر ممكن مع الأخلاق، وليس مع الوضع الراهن للعقل etat'Raison d . بالنسبة لشتراوس بدت الديمقراطية الليبرالية بوصفها صيغة سياسية كمثال تقريبي جيد، لقد كانت أمرًا شبيهًا بالنظام المختلط الذي فضله القدماء. لكن ما هاجمه بشكل أساسي كان النظرية الليبرالية لمثل هذه النظم، فمن وجهة نظره، لا تستطيع الأخلاق الحديثة، وذلك على العكس من الأخلاق القديمة، أن تزودنا بدفاع حيوي قابل للتطبيق على نموذج الديمقراطية الليبرالية، حيث تتحول بطبيعتها إلى تمجيد للسلطة. إنها لا تستطيع أن تجد معيارًا أسمى من المنفعة.

بالنسبة لتلاميذ شتراوس، تنبع معظم فتنته وجاذبيته من رفضه للفكر الحديث. فهناك نشوة سرية تنتج عن الانتماء لجماعة وحيدة من الأنبياء. لكن إلى أي حد يعتبر نقد شتراوس مقبولاً؟ أسهب شتراوس إلى حد كبير في كتابه "الحق الطبيعي والتاريخ" "natural right and history" في اتهامه بأن السمة المفتاحية في الأخلاق الحديثة، والتي تحكم عليها في نهاية الأمر بالوقوع في اللاعقلانية، هي "التحول من التأكيد على الواجبات أو الالتزامات الطبيعية إلى الحقوق الطبيعية". لقد جعل الفكر ما قبل الحديث من الواجبات أمرًا أساسيًا؛ وكانت حقوق الفرد مشتقة من الواجبات التي يدين بها الآخرون له. جادل شتراوس بأنه لكي نجعل من الحقوق أمرًا أساسيًّا، فإن هذا يعادل تطويع الأخلاق في خدمة العواطف والمصالح مسبقة الوجود[1]. إن الحق إذا لم يكن متممًا بفكرة الواجب، فإنه يتحول حينئذ إلى مجرد مطلب بتلبية الرغبة. يأتي مثل هذا الحق دون زعم مقنع بأن هناك قيمة أخلاقية في إرضاء هذه الرغبة. وباختصار، فإن المنظور الحديث، وفقًا لشتراوس، هو أن المرء لديه حق في شيء ما لأنه ببساطة يريد هذا الشيء بشدة: ما الحقوق إلا تعبير عن تفضيلات قوية. وعلى الرغم من أن

---

(1) Strauss, natural rights and history, pp. 182-3, 227, 248.

الأفراد قد يعملون على الحد من احتياجاتهم في سبيل السلام المدني والوطني، فإن مثل هذه التسويات لن تكون مستقرة بطبيعتها، ولا يمكن إلقاء أي لوم على "الإنسان الأعلى" الذي يضرب بالأخلاق الاجتماعية عرض الحائط في سبيل إشباع رغباته المفرطة. يصر شتراوس على أن المقدمة الحديثة الخاصة بالحقوق الفردية تقودنا مباشرة إلى نيتشه.

يتوافق هذا المفهوم مع البعض من مفكري الحداثة (وعلى وجه الخصوص هوبز، من حيث كونه مصدرًا لهذا المفهوم)، ولكنه لا يناسبهم جميعًا بأي حال من الأحوال. حقًّا إن تفوق الحقوق على الواجبات، والذي أشاد به شتراوس على أنه "ما قبل حداثي"، كان في حد ذاته مبدأ تمت صياغته بوضوح للمرة الأولى على يد صمويل بوفندورف Samuel Pufendorf في القرن السابع عشر[١]. لم يكن بوفندورف هو المفكر الحداثي الوحيد الذي يرى أن الأخلاق تعدو كونها مجرد تنظيم يستطيع من خلاله الأفراد المتنافسين أن يحققوا الإشباع الكافي لرغباتهم المتنوعة. علمنا الكثير من فلاسفة الأخلاق الحداثيين أن قيمة الأخلاق تكمن على نحو أكثر عمقًا في أنها تخبرنا عن أنماط الحياة التي من شأنها أن تجعل إنسانيتنا أكثر اكتمالاً. ويعد كانط مثالاً رئيسًا على هذا. وعلى الرغم من أن شتراوس قد أهدر إيمان هيرمان كوهين الكانطي الجديد بالتقدم الأخلاقي، فإنه بالكاد يجد ما يقوله عن قلب نظرية كانط الأخلاقية. ففي كتاب "الحق الطبيعي والتاريخ" على سبيل المثال، لاحظ ببساطة أن كانط في إحدى الفقرات يتساءل لماذا تسمى الفلسفة الأخلاقية بمذهب الواجب وليس بمذهب الحق؛ وكان الاقتراح هو أن كانط لم يجد مبررًا لوضع الحقوق في المرتبة الأولى. ومع ذلك، لم يذكر شتراوس أنه في سياق الجملة نفسها قام كانط باستخدام المصطلحات الأساسية لنظريته للدفاع عن المنظور التقليدي، مجادلا بأننا نستطيع الاعتقاد بأننا أحرار ومن ثَمَّ مخولون بحقوق فقط لأننا نفهم ذواتنا على أنها ملزمة على نحو غير مشروط بالواجب

---

(١) انظر بوفندورف في de jure naturae et gentium (1688), III.v. 1-5 حيث ينتقد هوبز في هذا الشأن.

الأخلاقي[1]. وللأسف فإن مثل هذه الاقتباسات المضللة ليست نادرة في كتابات شتراوس. وبالطبع فإن الرؤية الخاصة بالأخلاق الحديثة التي لا تعطى مكانة مركزية لكانط، والتي تحرف من أفكاره على نحو غير مسئول أيضًا، لابد أن يكون لها ولو تأثير ضئيل على اعتقاداتنا.

تعتبر رؤية شتراوس أيضًا معيبة بالقدر نفسه عندما يتعلق الأمر بالدوافع الكامنة وراء الفكر الأخلاقي الحديث. فبالنسبة له، تقوم الأخلاق الحديثة على اختيار محض، أو قرار مفاجئ وفقًا لمعايير متدنية في سبيل تحقيق النجاح العملي. لهذا يستطيع شتراوس، في أكثر لحظاته توهمًا، أن يتخيل الحداثة بوصفها اختيارا انتبه له المفكرون القدامى بالفعل ولكنهم رفضوا اعتناقه بحكمة[2]. ينقص نظرة شتراوس الإحساس بأن الأنماط السابقة من التفكير قد تولدت عنها مشكلات كان مفكرو الحداثة يهدفون لحلها. لا يمكن أن يشك المرء من منظور شتراوس في وجود نقائص جوهرية، فلسفية ودينية، في فكر ما قبل الحداثة والتي جاءت السمات المميزة للأخلاق الحديثة لتقدم علاجا لها. إلا أن هذا بالتحديد ما قد حدث، لقد قاد قرن من الحروب الدينية الدموية، والإدراك المتنامي بأن البشر العاقلين من الممكن أن يختلفوا بشأن طبيعة الحياة الخيرة، إلى البحث عن نواة أخلاقية يستطيع الجميع تأكيدها على الرغم من الاختلافات الطائفية والثقافية. بهذا المعنى، عَبَّر ذلك المسعى عن اختزال للرؤى. إن الآراء المجيدة ولكن المثيرة للجدل بشأن الحياة الخيرة يجب أن تنتقل من مجال الأخلاق العامة، أي المثل العليا التي يؤكدها المجتمع ككل، إلى المجال الخاص، حيث يستطيع البشر ذوو العقول المتماثلة أن يسعوا سويًا لتحقيق رؤيتهم الخاصة. ومع ذلك فقد ظلت هذه النواة الأخلاقية في أيدي الكثيرين مجرد شفرة من الواجبات، وليس مخططًا للتشريع. كان ينظر إليها على أنها أحد أبعاد الحقيقة الجوهرية، أو جزء مما يجعلنا بشرًا حقًا. ومن المؤكد أنها لم تكن مدفوعة بخطة متغطرسة للسيطرة على

(١) Strauss, natural rights and history, p. 182.، أما المقطع المأخوذ من كانط فإنه موجود في Metaphysik der sitten (berlin: akademieausgabe, 1902-), VI, p. 239.

(2) Strayss, what is political philosophy? Pp. 36, 43, 96.

العالم، كما زعم شتراوس. إن قبول هذه النواة الأخلاقية يكمن بدلا من ذلك في الاعتقاد بأن الاختلافات العميقة بشأن الحياة الخيرة تجعل من الضروري على نحو متزايد أن نركز على الصلات الأخلاقية التي من شأنها أن تعمل على ترابطنا سويا. سيكون من المعقول في هذا الشأن افتراض أن هذا النمط من الأخلاق الحديثة، مثل أي تيار فكرى، له نصيبه من مواطن الضعف والخطأ، لكن شتراوس لم يُقدم لنا أي فكرة واضحة عن طبيعة هذه الأخطاء.

٣. تعليم مراوغ

إن إخفاق شتراوس بوصفه مؤرخًا لا يقلل في حد ذاته من مصداقية جهوده في سبيل الوصول إلى أخلاق موضوعية. ومع ذلك، فعندما نلتفت إلى كتاباته حول هذا الموضوع الفلسفي، نجد تغيرًا في النبرة يثير الفضول حقًا. حيث لم يعد شجاعا، بل أصبح خجولا، وكان بالكاد يجد ما يقوله عن الشكل والمحتوى الكلى للحقيقة الأخلاقية.

لاحظ شتراوس أحيانا على نحو مثير للاهتمام أن هذه الأخلاق الموضوعية يجب أن تسمى "حقوقًا طبيعية" وليس "قوانين طبيعية"، حيث إنها قد تكون غير قابلة للتعبير عنها في صيغة قواعد أو قوانين(١). وقد اعترف في بعض الأحيان أنها لا تحتاج لمصدر مستمد من الإله أو الكون، على الرغم من أنه لم يتخلَ عن الاعتقاد بأن المعرفة بهذه الأخلاق تتضمن الترفع على سياقنا التاريخي(٢). وقد أكد شتراوس في أوقات بعينها على أن بعض الحقائق الأخلاقية (لم يقل أي منها تحديدا) واضحة للغاية بحيث لا يمكن الشك فيها بصورة متسقة(٣). لكنه رأى الحقيقة الأخلاقية بشكل عام على أنها الموضوع القاصي والبعيد لمسعى مستمر. حقًا، قام شتراوس عادة بربط

---

(1) Strauss, natural rights and history, p. 162.

(2) Ibid., p. 94.

(3) Ibid., p. 32.

منظوره بالمذهب الفلسفي المتشكك لسقراط- مقتنعًا بأن هناك حقيقة أخلاقية موضوعية لكن دون أن يزعم امتلاكها[1].

قام شتراوس بالقليل من الجهد لإيضاح كيف أن الأولوية التي يعطيها للرحلة ذاتها[2]، يمكن أن تملأ الفراغ الذي يفترض أن يَخلُفه الفكر الحديث. في الماضي، كان المتشككون الأخلاقيون يحثون على التوافق مع العادات السائدة. لكن بالنسبة لشتراوس لن يقودنا هذا الموقف إلا للمذهب التاريخي Historicism الحديث. علاوة على ذلك، ربما يكون من الصحيح، كما أعلن شتراوس، أن الشكاكين الأخلاقيين قد لا يؤذون أحدًا عن عمد، لكن من غير الواضح على أي أساس (باختلاف التوافق مع الممارسات السائدة) يمكن لهم أن يهدفوا لتحقيق الخير للآخرين.

إن السؤال المهم حقًا هو لماذا انتهي الأمر بشتراوس على هذه الصورة، دون أن يجد ما يقوله. إن افتراضي هو أنه قد قام بنزع سلاحه على نحو قاتل. لقد تآمرت الالتزامات التاريخية والفلسفية لإبقائه صامتًا. كما قامت إدانته الكلية للفكر الحديث بدعم توجه فلسفي آخر أكثر صرامة. تمثل هذا التوجه في الاعتقاد بأن العقل يتطلب منا التعالي فوق ظروفنا التاريخية والنظر إلى العالم، على أفضل نحو ممكن، من منظور مستقل كلية. وكانت النتيجة أنه لم يجد أي مصادر يستطيع من خلالها أن يصل إلى استنتاجات بشأن الحقيقة الأخلاقية. تخلى شتراوس عن الكثير بحيث لم يعد لديه ما يواصل به. إن هذا المفهوم الميتافيزيقي عن العقل هو، بالطبع، أقل غرابة من فكرة إفلاس الحداثة. لقد افترض الكثير من الفلاسفة على مر العصور أن الفكر لا يصبح موضوعيا إلا من خلال الانحراف عن الوضع الذي جعلنا التاريخ عليه والنظر إلى العالم من منظور الأبدية. إلا أن هذا الطموح يظل مبالغًا فيه، حتى على الرغم من انتشاره. إن التاريخ والعقل ليسا كالزيت والماء. كما أن اللاعقلانية والتعالي لا يمثلان البدائل الوحيدة المتاحة أمامنا.

---

1) Strauss, what is political philosophy? Pp. 11, 116, 121.

(٢) أي للأسلوب الذي نسعى به وراء حقيقة الأخلاق الموضوعية، وليس هذه الحقيقة ذاتها (المترجم)

على العكس من ذلك، يمكننا أن نبين بوجه عام أن فكرة ما قد تكون صحيحة فقط بالاعتماد على معتقداتنا الأخرى، بما في ذلك قبولنا لمعايير الفكر والسلوك، التي تلقيناها إلى حد كبير من أفكار سابقة، والتي لم نعثر (حتى الآن) على سبب يدعونا للشك فيها. لا يعنى هذا أن السياق التاريخي للمعتقدات الذي نعقل ونبرر الأمور من خلاله يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة: إن التوافق بين العقل والتاريخ كما أراه، مستقل عن أفكار العناية الإلهية بالتاريخ. ولا أقصد أيضًا أن نقرر بالأحرى، على سبيل الحجة، افتراض هذه الخلفية من المعتقدات دون أن نراها صحيحة. إن المغزى الحقيقي لا يوجد في المذهب التاريخي، ولا في الاستسلام للاعتقاد. بل إن العبرة تكمن بالأحرى، كما لاحظ فتجنشتاين ذات مرة، في أن نبدأ من البداية وليس من النهاية[1]. دائمًا ما نجادل بالاستناد إلى العديد من المعتقدات التي نملكها. وكما أننا بحاجة لسبب جيد لتبنى معتقد لا نؤمن به بالفعل، فإننا أيضًا بحاجة إلى سبب جيد لمساءلة الاعتقاد الذي نملكه – أعنى، لامتحان مصداقيته والسعي وراء تبريره. إن الحقيقة الخالصة التي مفادها إن لدينا معتقدات بسبب موضعنا في التاريخ لا تمثل سببًا للتفكير في أن هذه المعتقدات ربما تكون زائفة. لهذا لا يوجد في فكرة العقل شيء يشير إلى أننا ينبغي أن نهدف إلى تجاوز ما صنعه التاريخ منا. إن مطالب العقل تتعلق بالأحرى بكيفية استمرارنا في ضوء ما أصبحنا عليه بالفعل. وقد قمت بشرح هذا الرأي بشكل مطول في الفصل السابق.

قام شتراوس نفسه بتوظيف مجموعة من الحجج السليمة ضد بعض من الأساليب "الوضعية" المعتادة في إنكار إمكانية المعرفة الأخلاقية[2]. لقد جادل (١) بأن الواقعة الخالصة التي مؤداها أن البشر يختلفون حول ما هو صحيح أخلاقيا لا تتضمن عدم وجود حقيقة بهذا الشأن؛ (٢) أن الصراعات القائمة بين بعض القيم الأخلاقية والتي لا تنتهي إلى حل، لا تعنى أن الأخلاق بأسرها محصنة أو لا تتأثر بالجدل المعقول؛ و (٣) إن حقيقة عدم إمكانية اشتقاق الـ"وجوب" Ought من "الكينونة" Is لا تحكم عملية تبرير وتعقل القيم بشكل مباشر. ومع ذلك فإن أيًا من هذه

---

(1) Wittgenstein, uber die gewissheit, S 471. (

(2) Strauss, natural right and history, chapter 1. .

الحجج السلبية تثبت أن الطريقة الوحيدة للحصول على المعرفة الأخلاقية هي بالتراجع الكلى عن لحظتنا الزمنية في التاريخ. لكن تطور المعرفة العلمية لا يشبه هذا على الإطلاق. إن المعرفة العلمية تقوم على مواصلة البناء على ما ورثناه بدلا من البدء من نقطة الصفر. قام شتراوس، على العكس من ذلك، بوضع مجموعة من المطالب للفكر الأخلاقي تتجاوز ما يمكن أن يستوفيه العلم، وما يمكن أن يستوفيه نموذجنا الإرشادي عن المعرفة بالتأكيد (على الرغم من أن شتراوس نفسه، بترفعه عن العلم الحديث ورؤيته له كمجرد أداة للعقل، لم يكن ليوافق على هذا). ليس من العجيب إذن أن ينتهي به الأمر خالي الوفاض.

إذا كان المفكرون الأخلاقيون السابقون الذين يطمحون إلى تحقيق التعالي مثل شتراوس، قد توصلوا إلى ما اعتبروه حقائق أخلاقية، فذلك لأنهم – كما تبين الدراسات التاريخية– قد امتثلوا لهذا النموذج على نحو أقل بكثير مما فعل شتراوس. لقد اعتمدوا، حتى ولو كان هذا ضمنيًا، على مجموعة المعتقدات الأخلاقية الموروثة. كان هذا شيئًا لم يشعر شتراوس أنه قادر على القيام به. لقد دفعته كراهيته للحداثة للالتزام دون هوادة بنداء التعالي. ولهذا كرس نفسه للسعي وراء الأمثلة التي تبين إلى أين يجب أن يقودنا المفهوم الميتافيزيقي عن العقل. ليس من قبيل المصادفة إذن فإن مفهومه عن العقل كان متضمنًا أيضًا للكثير من العدمية الأخلاقية التي أنكرها هو نفسه بقوة شديدة. إن فكر شتراوس على الرغم من نواياه، لم يستطع إلا أن يتشابه مع الفلسفة العدمية التي احتقرها.

كان شتراوس مفكرًا على قدر عظيم من التعليم والإيمان الراسخ، لكن رؤيته، التاريخية والفلسفية، كانت معيبة بشكل جوهري. إن المدرسة الفكرية التي أسسها، والتي لا تبدى أيًا من علامات الانقراض، تستقى وحيها بشكل مباشر بالطبع من المكون التاريخي أكثر من المكون الفلسفي في تفكيره. إن المفهوم الميتافيزيقي عن العقل، مهما تم توضيحه ومناقشته بشكل جيد على يد شتراوس، يعد بمنزلة ظاهرة أكثر عمومية. ليس هناك شك في أن وجود تابعين مخلصين لشتراوس هو أمر سيظل مستمرا ما دامت موضة لوم وتقريع الحداثة باقيتين. لكنهم أيضًا (أي أتباعه)، سيعدون بالكثير ويوفون بالقليل.

القسم الثاني

ما وراء المذهب الطبيعي

الفصل الرابع

تراث نيتشه

قرب نهاية العام ١٨٨٨ م، وقبل انهياره في ميدان تورين وهو يبكي محتضنًا حصانًا أسيئت معاملته، أخذ فريدريك نيتشه على عاتقه أن يؤكد للعالم أنه سيكون قدرًا ومصيرًا، وأنه "ليس مجرد رجل، بل ديناميت [1]". يومًا ما، كما أكد في كتاب Esse Homo "هذا هو الإنسان"، سيصبح اسمه مرتبطًا بذكرى أمر عظيم. ومع ذلك ففي إطار شرح ما ستصبح عليه أهميته التاريخية-العالمية، توقف نيتشه مرارا وتكرارا ليسأل "هل تم فهمي؟" وحقًّا هل تم فهمه؟ يبدو أنه كان محقًّا في قلقه. فعلى مر السنوات المائة الماضية، كان نيتشه يعني كل الأشياء بالنسبة لكل الناس.

ليس هناك حركة – سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو ثقافية أو فنية- إلا وكان أحد أعضائها يعتبره بطلا مرشدًا وعبقريًّا. كان هناك نيتشويون من اليمين ومن اليسار، وكان هناك نيتشويون من النباتيين، ودعاة الحرية الجنسية، والصهاينة، ومن الاشتراكيين كذلك، وبالطبع من الاشتراكيين القوميين (الحزب النازي). وعلى الرغم من إطاحة نيتشه المعروفة جيدا بـ"أخلاق العبيد" النسوية والمسيحية، فإنه قد وُجِد نيتشويون مسيحيون ونيتشويون نسويون. "دع المرأة تعيد اكتشاف قسوتها، فلتبدأ الضرب وتشوههم"، هكذا صرخ فالنتين دو سان بوا Valentine de saint-point محاكيًا

(1) Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, "warum ich ein schicksal bin," S 1, in idem, werke in deri banden, K. schlechta (ed.) (Munich: Hanser, 1966), II, 1152.

أستاذه. وكما شرح إرنست برترام في العام ١٩١٨ "كان نيتشه ظاهرة استثنائية في تاريخ المسيحية النوردية Nordic Christianity [١]".

مثلت الحرب العالمية الأولى في ألمانيا نقطة تحول عن هذا الفيضان من تأويلات نيتشه. قبل الحرب، امتد قبول نيتشه عبر المشهد السياسي الألماني ووصولاً إلى الحركات الطليعية، ومن التعبيرية الراديكالية إلى حلقة ستيفان جورج المتحفظة الرجعية، كان اليمين المحافظ في الكنيسة، والقيصر والنبلاء هم فقط من أغلقوا أبوابهم في وجه هذا التأثير. لكن مع الحرب والاضطراب الذي أعقبها، بدأ نيتشه الكوزموبوليتاني في الاختفاء من ألمانيا، واحتلت النسخة القومية Volkisch من نيتشه صدارة المشهد.

كان نيتشه الوطني الألماني هو الصورة التي قدمتها أخته إليزابيث منذ أن جن ومات في العام ١٩٠٠. كانت سجلاتها عن نيتشه في فايمر هي أداة الإشراف على نشر كتاباته، كما كانت ترعى بيع تماثيل صغيرة لنيتشه وحلى مشابهة. شاعت هذه الصورة، بمجرد أن فقد اليمين جذوره التراثية وتحول ليصبح ثوريًا. لقد كره نيتشه نفسه عاطفة الوطنية واحتقر نزوع أخته المعادى للسامية. كما شعر بالاشمئزاز من الألمان بوجه عام. لقد صرح بأن "الأمر مع الألمان، كما هو مع المرأة: لا يستطيع المرء أن يسبر أغوارهما، لأنه ليس لديهما أغوار، هذا كل ما هنالك... ليس لهذا الجنس الألماني أصابع لتتحسس الفروق الدقيقة، ولا خفة في قدميه ولا يعرف حتى كيف يمشي. ليس للألمان في نهاية الأمر أي أقدام على الإطلاق، فقط سيقان[٢]." لكن في عام ١٩٣٣ أُودع كتاب هكذا تكلم زرادشت "Thus Spoke Zarathustra" مع كتاب كفاحي Mein Kompf في قبو تاننبرج التذكاري الذي أحيا ذكرى انتصار ألمانيا

---

(١) Steven E. Aschheim, The Neitzsche legacy in germany . 1890-1990 (Berkeley and los angeles: university of California press, 1992), pp. 62, 211. ظهرت نسخة سابقة من هذه المقالة كمراجعة لكتاب أسكيم ضمن The new Republic 17 may 1993.

(2) Neitzsche, Ecco Homo, "der fall wagner," SS 3,4, in werke, II, 1149, 1150.

على روسيا في الحرب العالمية الأولى. لم يبدأ هذا المفهوم عن نيتشه باعتبـاره نبـي النازية ومهندس "الثورة المحافظة" في التلاشي من ألمانيا إلا بعد عام ١٩٤٥. تظهـر على السطح العلامات الدالة على وجود تفسيرات أكثر استاطيقية لنيتشه لم يتم الالتفات إليها في أماكن أخرى، وعلى وجه التحديد في فرنسا، وأيضًا في الولايات المتحدة.

وبوجه عام، نادرًا ما كان هناك حد للقضايا التي طالبت بانتماء نيتشه لها، سواء في ألمانيا أو في أماكن أخرى. مؤخرًا التحق نيتشه جديد بالقائمة – إنه نيتشه راعـى "ما بعد الحداثة"(١). من الطبيعي أن ترى الأجيال اللاحقة عالم نيتشه مترامي الأطراف باعتباره كتلة ضخمة من الاختلاسات التي يجب أن نميز رسالة نيتشه الأصلية عنهـا ونستعيدها. لكنى أعتقد أن هذا الرأي هو رأى خاطئ(٢). هذه الفوضى في تفسير نيتشه ليست خيانة لـ"نيتشه الحقيقي" بقدر ما هي تعبير عن طبيعة تفكير نيتشه ذاته. إن كلاً من هذه التفسيرات يتمتع بجودة التفسيرات الأخرى نفسها، باستثناء التفـسيرات التـي تزعم صحتها وحدها دون غيرها من التفسيرات. فقط بإدراكنا لهذا نكون قـد وصـلنا إلى تراث نيتشه الحقيقي.

تُرى ما الأمر المتعلق بفكر نيتشه والذي يعطيه تلك القوة الاستثنائية المتناميـة؟ يعتبر نيتشه أن المذهب المنظوري Perspectivism الذي صاغه عام ١٨٦٦ في كتاب "ما وراء الخير والشر" Beyond Good and evil يعـد بمنزلـة "الـشرط الجـوهري للحياة(٣)". وإذا تم فهم هذه النزعة المنظورية على النحو اللائق، فإنها يمكن أن تمثـل نواة فلسفة نيتشه والجوهر الحقيقي لها. إنها الصيغة التي اكتسبها كـل رُسُـل نيتـشه (على الرغم من ندرة مَنْ تمسك بها بثبات) عندما قاموا بتحويل "المـذهب النيتـشوى"

---

(١) انظر فى هذا الصدد لبعض المقالات المجمعة فى كتاب دافيد أليـسون David Allison (ed), The New Nietzsche (New York: Dell, 1977) وأيضًا سيلفيان أجاسنـسكى Sylvian Agacinski et al. (eds.), Neitzsche aujourd'hui? 2 vols. (Paris: union generale d'edition, 1973).

(٢) إن الميزة الخاصة فى عمل أسكيم "تراث نيتشه" Nietzsche's Legacy هو أنه، بالإضافة إلى كونه تسجيلاً تاريخيًا رائعًا لتلقى نيتشه، يكشف الخطأ الكامن فى هذا الرأى (pp. 3, 7-8).

(3) Friedrich Nietzsche, jenseits von gut und bose (beyond good and evil), "vorrede" in werke, II, 566.

إلى مختلف الأمور شديدة التنوع. إنها الشيء الوحيد الذي قام "نيتشه الحقيقي" بمناصرته حقًا، فما الآراء الأخرى إلا خطوة أولى في مسار طويل من التفسيرات الاختيارية التي أنتجتها هذه الصيغة. ولكي نرى كيف أنجبت النزعة المنظورية مثل هذه الذرية المتنوعة، سيكون من المفيد أن ننظر إلى سماتها الفلسفية عن قُرب[١].

كانت النزعة المنظورية هي الافتراض الأساسي الذي شق نيتشه من خلاله الطريق متخلصًا من المذهب الأفلاطوني الضمني والصريح في الفلسفات السابقة، وأيضًا من "أفلاطونية الجماهير" التي تمثلت في الديانة المسيحية. لم تكن الفكرة الأساسية ببساطة أنه كلما فكرنا أو تصرفنا، فإننا نقوم بذلك من وجهة نظر ما، وهذه الوجهة من النظر تم صياغتها بفعل تكويننا البيولوجي، وتاريخنا، واهتماماتنا. ربما يكون هذا صحيحًا، ولكنه ليس ذا أهمية كبيرة. لقد ذهب نقد نيتشه لأفلاطون إلى مدى أبعد: لقد زعم أيضًا أنه ليس ثمة "عالم حقيقي" وراء المنظورات التي يتم القياس وفقًا لها، "لا توجد حقائق، فقط تفسيرات"[٢].

من السهل أن يساء تفسير هذا التصريح سيئ السمعة من كتاب نيتشه Nachlass (الكتابات المنشورة بعد وفاته تحت عنوان إرادة القوة) على الرغم من أن النزعة المنظورية، أيًا كان معناها على وجه الدقة، لابد وأن تصادفها مشكلة ما مع فكرة "إساءة التفسير" ذاتها. إن ما لم يقصده نيتشه هو أمر واضح، لم يكن هدفه ساذجًا بحيث يعني أن كل تعبير عن الحقيقة يتضمن تفسيرًا ما، بقدر اعتماده على افتراضات وتوقعات متنوعة. وعلى الرغم من هذا الأمر ينظر إليه في المعتاد على أنه استبصار عظيم لنيتشه، فإنه في حقيقة الأمر ليس استبصارًا جديدًا على نحو خاص كما أنه لا يمثل مطلبًا يتجاوز طموحات الفلسفة السابقة. إن الحضور الكلي للتفسير لا يتضمن في ذاته أن بعض التفسيرات ليست أفضل من الأخرى، وأن بعضها

---

(١) يقدم لنا كتاب آرثر دانتو Arthur Danto's Nietzsche as Philosopher (New York: Columbia University Press, 1965)، في الفصل الثالث تقريرا رائعا عن النزعة المنظورية، على الرغم من أنني أود التأكيد على أهمية قيمة "المذهب" أكثر مما يريد هو أن يفعل.

(2) Friedrich Nietzsche, aus dem nachlass der achtzigerjahre in werke, III, 903.

يصل إلى الحقائق على نحو صحيح بينما يخطئ البعض الآخر هدفه. إن مقولة نيتشه "لا توجد ثمة حقائق، بل فقط تفسيرات" تشق طريقها إلى درجة أعمق من هذا النوع من الثنائيات الزائفة على غرار ثنائية الحقيقة والتفسير.

كما أن نيتشه لم يكن مثاليًا على طريقة بيركلي Berkeleyan، أي ينكر وجود العالم بصورة منفصلة عن العقول والمنظورات التي تنتجها هذه العقول. لقد حذر نيتشه على الفور من الزعم القائل بأن "كل شيء ذاتي"، وأن مفتاح التفسير يكمن في المفسر الذي يقف وراءه، حيث إن هذا الزعم ذاته ليس سوى واحد من التفسيرات، ومن ثَمَّ فهو رأى لسنا مضطرين لقبوله. كما أنه لم يعتقد، كما فعل ميشيل فوكو وجاك دريدا لاحقًا، بأن هذا رأى لا يجب أن نؤمن به، وأنه ليس ثمة مؤلفون، بل فقط نصوص.

إن مذهب نيتشه المنظوري لا يعتبر في جوهره مذهبا عن طبيعة ما هو كائن بقدر ما يعتبر مذهبًا عن طبيعة ما ينبغي أن يكون. تتحدد مهمة المنظور (على النقيض من الاكتشاف) في عملية طرح، أو تأسيس لما سوف نعتبره حقًّا أو خيرًا وما لا يمكن اعتباره كذلك. ومن ثَمَّ فإن الأطروحة التي مفادها أنه لا وجود لعالم حقيقي مستقل عن المنظور تعنى أنه لا توجد طريقة ينبغي علينا أن نفكر أو نتصرف من خلالها بعيدًا عن كيفية اختيارنا للقيام بذلك. إن العالم نفسه لا يحتوى على أي مذاهب تحدد لنا الطريقة التي يجب أن نفكر أو نتصرف بها، أو ما القيم الموضوعية التي ينبغي علينا الاعتراف بها. إن القيم الوحيدة الموجودة هي تلك التي نخلقها. يمكن لهذا الرأي، بالطبع، أن يحمل بعض التضمينات بشأن طبيعة الموجودات. إذا كانت المعايير التي تقوم عليها الأدلة الجيدة، مثل كل القيم، هي شيء نخترعه بدلاً من أن نكتشفه؛ وإذا افترضنا أيضًا (كما يفعل نيتشه بالطبع، بينما يرفض من يسمون بالميتافيزيقيين الواقعيين القيام بذلك) أن "الحقائق" هي كل ما يوجد لدينا من دلائل جيدة لإثباته؛ فإنه لا يمكن أن توجد أي حقائق على نحو مستقل عن المنظور، لا يمكن أن يقال بأي حال من الأحوال إن العالم هو جزء مما نختار (ويمكننا في هذا الشأن أيضًا أن نختار عكس ذلك) أن نراه، هناك فقط تفسيرات اختيارية.

لا يزال بإمكاننا أن نصل إلى وجهة نظر صحيحة بشأن مذهب نيتشه المنظوري إذا رأيناه بشكل أساسي على أنه وجهة نظر حول طبيعة القيمة. تلك هي الطريقة التي فهِم بها نيتشه ذاته. وفي ضوء هذا الفهم، يمكننا لتيمات أخرى أساسية من تفكيره أن تجد لها تفسيرًا ملائمًا. فالنزعة العدمية، على سبيل المثال، ليست سوى النصف السلبي من النزعة المنظورية. إنها بمنزلة إدراكنا لأنه ليس ثمة قيم موضوعية، إلا دون التأكيد الإيجابي لذواتنا بوصفنا صانعين للقيم على الدوام. تتسبب النزعة العدمية في توليد اليأس فقط لأنها لا تدرك إلا نصف الحقيقة. "إن سؤال النزعة العدمية، من أجل ماذا؟" ينشأ عن عادة التفكير في أن الهدف لابد أن يُوضع أو يُعطى أو يمثل مطلبا من الخارج عبر سلطة فائقة للإنسان"(١).

لقد تتبع نيتشه بداية النزعة العدمية إلى حقيقة أن الإنسان، كما أعلن الرجل المجنون على نحو ذائع الصيت في كتاب العلم المرح The Gay Science (١٨٨٢)، لقد قتل الإنسان الإله(٢). لقد فهم نيتشه موت الإله في جزء منه كما فعل الآخرون، مثل فيورباخ من قبله: ليس الإله سوى تخارج الطموحات والتطلعات البشرية التي يتعلم الإنسان الآن استعادتها لنفسه. لكن نيتشه كان يقصد أيضًا شيئًا آخر أكثر ثورية مما حلم به فيورباخ. إن الإنسان لم يخلق الإله فقط، بل خلق أيضًا قيم الخير، والحب، والشفقة، التي جعلت الإله بمنزلة راعٍ ونموذج إرشادي ومجسد مطلق لها. والآن بينما يعود الإنسان إلى ذاته، فإن له الحرية في إعداد قيم مختلفة ومناقضة في فائدتها. على هذا الأساس لم يكن لدى نيتشه، بالنسبة لجورج إليوت مترجم كتاب فيورباخ جوهر المسيحية The Essence of Christianity (١٨٤١)، رد فعل نحو المسيحية سوى الازدراء: فعلى الرغم من زعمها بأن الإله لا يمكن إدراكه وأن الخلود لا يمكن تصديقه، فإن الواجب مؤكد ومطلق لوضعها بين عدد وافر من المذاهب التي تدور

---

(1) Ibid., 554.

(2) Friedrich Nietzsche, die frohliche wissenschaft (the gay science), S 125, in werek, II, 126-8.

حول ما أشار إليه الرجل المجنون بقوله، "لقد أتيت مبكرًا. إنهم لا يدرون بعد بالفعل الذي قاموا به [(١)]".

دون الإله المسيحي تصبح القيم المسيحية ذات طبيعة إشكالية واختيارية، لكن حدة النزعة العدمية، كما يصر نيتشه، لا يمكن أن تظل حبيسة عالم الأخلاق. يجب على النزعة العدمية أن تُغلَف القيم أينما وجدت، حتى القيم التي يعمل العلم من خلالها (مثل الاتساق المنطقي، والقوة التفسيرية) وقيمة المعرفة ذاتها. في مقدمة لاحقة كتبت عام ١٨٨٦، عاد نيتشه مرة أخرى ونظر للكتاب الذي مثل نقطة انطلاق لمستقبله الفلسفي عام ١٨٧١ وجادل بأن مولد التراجيديا كان معنيًا في حقيقة الأمر "بمشكلة العلم، العلم الذي يُدرك للوهلة الأولي على أنه ذو طابع إشكالي وموضع للتساؤل"[(٢)]. إن قيم العلم، أي قيم المعرفة النسقية بوجه عام، ليست في حد ذاتها موضوعية، إنها أيضًا قيم قمنا بخلقها، ونستطيع أن نخلقها بشكل مختلف.

اعتقد نيتشه أن معاصريه قد بالغوا في تقدير قيمة العلم إلى درجة كبيرة. فلم يقتصر الأمر فقط على افتراض الوضعيين؛ لأن حياة العلم كانت بمنزلة الملاذ الآمن من الأسئلة المزعجة بشأن موضوعية القيم، بل أيضًا إن التكريس التام والمنتشر للمعرفة التاريخية التي ترى كل شيء باعتباره جزءًا يمكن التنبؤ به من سياقها التاريخي كانت بمنزلة طاقة إبداعية مشلولة وعاجزة. إن الفعل والسلوك يتطلبان النسيان، هكذا جرى اعتراض نيتشه في The use and abuse of history (١٨٧٤)؛ لا يأتي الجديد إلى الوجود إلا بتجاهل القديم[(٣)]. لابد أن نملك الشجاعة الكافية لنسأل "لم لا

---

(١) انظر سخرية نيتشه الحادة من جورج إليوت في gotzendammerung (the twilight of idols), "streifzuge eines unzeitgemassen," S 5, in werke, II 993.

(2) Friedrich Nietzsche, die geburt der tragodie (the birth of tradedy), "versuch einer selbstkritik," S 2, in werke, I, 10.

(٣) Friedrich Nietzsche, unzeitgemasse betrachtungen (untimely meditations), II, "Vom nutzen und nachteil historie," S 1, in werke, I, 213. وللتحدي بشأن لماذا ليست اللاحقيقة؟ انظر idem, jenseit von gut und bose, S 1, in werke, I, 11.

لا نلجأ بالأحرى للاحقيقة؟" هنا، بالتالي، نضع أيدينا على السبب الذي جعل نيتشه يمجد الفن أكثر من العلم. تعمل المعرفة على خدمة الإرادة المبدعة، ولا يجب السماح لها أبدًا بالانقلاب عليها. "إن كتابي،" هكذا كتب نيتشه في مقدمة مولد التراجيديا، "كان الأول في رؤيته للعلم من خلال منظور وأعين الفنان"[١].

من الواضح أن النزعة العدمية لم تكن نهاية المطاف بالنسبة لنيتشه، ولكنها كانت بداية الحكمة. إن إدراكنا لعدم وجود قيم موضوعية ليس مدعاة لليأس. بل يقودنا بدلا من ذلك نحو التأكيد الذاتي للإنسان الأعلى Ubermensch. وحتى اليوم، ما زالت ترجمة هذا المصطلح بـ"الإنسان الأعلى" تدفع المرء للضحك أو تثير حذره. ومع ذلك فالفكرة واضحة بالقدر الكافي. إن الإنسان الأعلى ليس نوعًا مختلفًا أو جنسًا أرقى. إنه الإنسان نفسه – بمجرد أن يتعلم تأكيد ما يكونه حقًا Who he really is. لنا حينئذ أن نحتفل بما كنا عليه دومًا وما سنكونه على الدوام: خالقين للقيم، موجودات يكمن جوهر طبيعتها في الإرادة، "إرادة القوة،" التي تصمم قواعدها الخاصة للتفكير والسلوك. علينا أن نجعل من أنفسنا أعمالا فنية، ذاتية الإبداع، لا تستجيب لأي سلطة أعلى[٢]. إن الإجابة بنعم لما نكون عليه حقا لا يمكن أن تمثل بالنسبة لنيتشه، بالطبع، أمرا يجب أن نقوم به بصورة موضوعية. يمكن لنا بالقدر ذاته أن ننكر ما نحن عليه، مُخضعين أنفسنا لمجموعة من القيم التي يُفترض أنها معطاة مسبقًا. لم يكن باستطاعة نيتشه أن يقول شيئا، بالمعني الحرفي للكلمة، في مواجهة هذه النزعة الأفلاطونية سوى أن تأكيد الذات هو ما اختار أن يرغب فيه. هذا بالضبط ما يقوم به عندما يدفع بزرادشت لتقويم ذاته في "التعاليم الوسطى"، "إن الإنسان الأعلى هو معنى الأرض. دع إرادتك تقول: "الإنسان الأعلى سوف Shall يصبح معنى الأرض"[٣].

---

(1) Nietzsche, Die Geburt der Tragodie, "Versuch einer selbstkritik," S 2, in Werke, I, 11

(2) Alexander Nehamas, Nietzsche: Life as Literature (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985)

يعد هذا الكتاب بحق تأملا ممتازا لهذه التيمة الفكرية.

(3) Friedrich Nietzsche, Also Sprach Zarathustra, "Vorrede," S 3, in Werke, II, 180.

ومع ذلك، لم يكن نيتشه متسقًا دومًا. حيث قام، في إطار نزعتـــه المنظوريـــة، باستدعاء مجموعة محددة من القواعد الأخلاقية، التي لم يتعامل معها ببساطة بوصفها أخلاقًا يرتضيها لنفسه بل بوصفها الأخلاق الصحيحة التي يجب أن يعتنقهـــا المفكـــر المنظوري. جسدت هذه الأخلاق، أولا وقبل كل شيء، النزاهة والأمانة الفكرية التـــي أثارت إعجابه لدى شوبنهاور – رفضه لأن يجفل في مواجهة يأس العالم وأهوالـــه.(١) على أية حال، بقدر جاذبية هذا التشاؤم الشجاع إلا أنه ليس بالفـــضيلة التـــي تحتـــاج النزعة المنظورية لتزكيتها. كما أن هناك إمكانية مكافئة أيضًا لوجود المذهب الجمالي الذي يهرب من العالم الحقيقي إلى عالم الفن – الفن الذي لا يُفهم الآن بوصفه إبـــداعًا للقيم، بل يُفهم بصورة أكثر تحديدا على أنه مجرد وهم– ولأن نحيـــا وفقًـــا لملاحظـــة نيتشه التي تقول "لدينا الفن ولذلك ربما لا تغيب عنا الحقيقة"(٢).

احتوت الأخلاق النيتشوية أيضًا على بعض القيم السيئة. كانـــت إحـــداها هـــي الحرب. " أتقولون إن القضية الخيرة هي ما يمنح الحرب قداستها؟" يتساءل زرادشت. "لكنى أقول لكم: إن الحرب الجيدة هي ما يعطى القضية قداستها(٣)". قيمة أخرى ســـيئة تتمثل في القسوة وعدم الرحمة. "يجب أن يختفي الضعف والفشل" كما جادل في عـــدو المسيح The Antichrist، "هذا هو المبدأ الأول لإنسانيتنا، بل إنه لينبغي علينا أن نساعد على إخفائهم (٤)". ومع ذلك لم تكن هذه القاعدة عنصرًا جوهريًّا في نزعته المنظوريـــة أكثر من السمات الإنسانية والديمقراطية التي احتقرها بشدة وعنف. يبدو أن نيتشه قـــد افترض أنه بمجرد التخلص من موضوعية القيم المسيحية، لن يتبقى لـــدينا إلا نقـــيض هذه القيَم لنؤكده. لكن هذا ليس ضروريًّا، وحتى إذا كان محقًّا أيضًا في أن هذه القـــيم المسيحية تعبر ببساطة عن الامتعاض والغضب الذي يشعر به الضعيف نحو القوى(٥)،

---

(1) Nietzsche, Die Geburt der tragodie, S 20, in Werke, I, 113; Menschliches Allzumenschliches (Human, all too Human), "Vorrede," S 4, in Werke, I, 740.

(2) Nietzsche, aus dem nachlass der achtzigerjahre, in werke, III, 832. Also III, 691-3.

(3) Nietzsche, also sprach Zarathustra, I, "von krieg und kriegsvolke," in werke, II, 312.

(4) Friedrich Nietzsche, der antichrist, S2, in werke, II, 1166.

(5) Friedrich Nietzsche, zur genealogie der moral, I, S 10, in werke, II, 782.

فإن النزعة المنظورية لا يمكن أن تتطلب منا التأكيد على طبيعتنا بدلا من إنكارها. وكما كان لنيتشه نفسه أن يتساءل "لمَ لا نتجه بالأحرى نحو اللاحقيقة؟"

إن استيعاب نيتشه للنزعة المنظورية على أنها أخلاق للحرب والقسوة قد تم بفعل الهالة السحرية التي أضفاها على فكرة الحياة. كان من المفترض أن الحياة هي منبع كل المنظورات، ونقطة التميز القصوى التي يتلوها ثورة كل القيم، أو umwertung aller werte. "ينبغي أن ننظر للعلم بمنظور الفن، والفن نفسه بمنظور الحياة[1]". إلا أن مثل هذه النقطة الأرشميدية[*] مستحيلة. لا يمكن إعادة تقييم القيم إلا على أسس من القيم المقبولة بالفعل. إن فكرة نيتشه عن الحياة ذاتها هي واحدة من هذه القيم: "قاس ولا يعرف الصفح عما هو قديم وضعيف فينا، وليس فينا فقط"[2]. وعلى الرغم من أنه ينطق بنبرة داروينية، فإن تقديره للحياة قد تخطى بالضرورة ما يمكن أن يؤسسه علم الحياة. إن الأخلاق تستطيع في نهاية الأمر أن تتبع الطبيعة إلا أنها تستطيع أيضًا بالقدر نفسه أن تتولى مهمة تصويب هذه الطبيعة.

وما إن نرى نزعة نيتشه المنظورية على هذا النحو، وبمجرد أن نميزها عن أخلاقه، سنتمكن من تقدير تاريخ المذهب النيتشوى الذي قمت بتلخيصه على نحو أفضل. لقد ظل نيتشه معاصرًا بالنسبة للكثيرين للعديد من السنوات منذ تسعينيات القرن التاسع عشر وذلك لأن قرننا المتمرد قد وجد في نزعته المنظورية صورة مرئية لطموحاته نحو إلقاء ثقل الماضي واستحضار قيم جديدة. إلا أن أيًا من الصيغ التي اتخذها تراث نيتشه المتلون، دون استثناء تقريبًا، قد تمنطقت بقيمها الثورية الخاصة – الجنسوى، التأليهى، السياسي، الجمالي – على أنها "رسالة نيتشه الحقيقي". يخلط هذا بين مشروعية خلق القيم وبين القيم المحددة التي يختار المرء أن يخلقها (كما يستطيع أن يعطى هذه القيم سلطة خاصة لا تستطيع أن تمتلكها في حقيقة الأمر). ليس ثمة

(1) Nietzsche, die geburt der tragodie, “versuch einer selbstkritik,” S 2 in werke, I, 11.

(*) نسبة إلى أرشميدس (المترجم).

(2) Nietzsche, die frohliche wissenschaft, “was heist leben?” S 26, in werke, II, 59.

وجود لنيتشه الحقيقي هذا. كل من هذه الصور المستوحاة من نيتشه مكافئة للأخرى، إن تعددها ذاته يشهد للأفق اللامحدود الذي يفتحه مذهب نيتشه المنظوري. حقًا كان نيتشه ذاته أول من قام بهذا الخطأ. وذلك قبل أن تضع أخته إليزابيث يدها على ضيعته وسمعته بوقت طويل، حيث افترض أنه يعرف القيم التي مثلها ودافع عنها نيتشه الحقيقي.

إن المذهب المنظوري، وهو الشيء الوحيد الذي يمكن أن نُعَرف من خلاله نيتشه الحقيقي، هو أيضًا حيث تكمن أهمية نيتشه الحقيقية. إن المذهب المنظوري، الذي يعتبر في حد ذاته مذهبا مضطربا، يمكن أن يصبح طيعًا بإلقائه في ثنايا نسخة معدلة تركز فقط على القيمة الأخلاقية. حينئذ سيشبه هذا المذهب المنظور المريح للعديد من الفلاسفة الأنجلو-أمريكيين اليوم، والذين تعد الأحكام الأخلاقية بالنسبة لهم بمنزلة تعبير عن تفضيلات، على العكس من التعبير عن الحقائق المعروف عن العلم. هذا النوع من "الذاتية" الأخلاقية أو "المذهب اللامعرفي" يبدو مع ذلك أقل اتساقًا من موقف نيتشه. ألا يخفق هؤلاء الفلاسفة، مثل عبدة العلم الذين رفضهم نيتشه، في إدراك أنه إذا كانت القيم الأخلاقية لا يمكن أن تعدو كونها تعبيرًا عن تفضيلات، فإن قيم العلم أيضًا، بل وكل القيم المعقولة، لا يمكن أن تكون غير ذلك؟

إذا لم يكن هناك قيم أخلاقية موضوعية، كما يفترض مذهبهم الطبيعي، لأنه لا يوجد حقًا سوى العالم المادي- وهو موضوع العلم الطبيعي الحديث- والحالات العقلية، ألا يجب حينئذ من المنطلق نفسه أن ننظر للطريقة التي نفكر بها على أنها ليست أقل شأنًا من الطريقة التي يجب أن نسلك وفقًا لها؟ ألا يجب أن تشترك جميع القيم، أخلاقية ومعرفية، في المصير نفسه؟

هذا الاستنتاج، وهو الاستنتاج الخاص بنيتشه، هو ما يتم اختزال المذهب الفلسفي الطبيعي إليه في نهاية الأمر، مهما تمنى معارضو نيتشه الابتعاد عن رفقته. مثل هذا المنظور بعيد عن الراحة ومجهد للعقل. فلنتخيل أن قاعدة أساسية للغاية من قواعد التفكير مثل قاعدة تجنب التناقض ليس لها من سلطة إلا ما نختار أن نعطيه لها. ولنتخيل أيضًا أن بإمكاننا اختيار عكس ذلك، أي السعي وراء المتناقضات والاعتقاد

في صحة كل واحدة منها. هل لدى أي منا أدنى فكرة عما سيكون عليه الوضع إذا اعتقدنا هذا حقًا؟

ولنكن واثقين، فإن النظريات الغربية ممكنة. لكن يبدو من الأمن القول بأنها عادة ما تنبع من الخطأ، ربما يجب أن نعيد التفكير في المذهب الطبيعي الذي أجمع نيتشه، والكثير من فلاسفة العصر الحاضر أيضًا، على افتراضه بدلاً من امتحانه. ربما لا يتكون العالم من مجرد مادة في حالة حركة بالإضافة إلى أفكارنا وأفعالنا استجابة لهذه المادة. ربما يتكون العالم من القيمة أيضا. ألسنا كائنات تحتاج طبيعتها للتأمل والتفكير، أو ليس التأمل هو محاولة اكتشاف ما ينبغي علينا أن نفكر فيه ونفعله حقًا؟ تلك هي الأفكار التي قادت أفلاطون، نقيض نيتشه، لاستنتاج أن العالم الموضوعي الذي نسعى لفهمه لا يحتوى فقط على العقل والمادة، بل على القيمة أيضًا، وذلك لأن واحدة من المهام التي أوكلها أفلاطون للصور Forms هي أن تمثل معيارًا موضوعيًا نقيس في مقابله أفعالنا وتصوراتنا.

لا شك في أن بعض القيم التي نجدها في العالم موجودة فقط لأننا نضعها فيه، حيث نضفي القيم على الأشياء في ضوء رغباتنا واهتماماتنا، لكن إذا كان أفلاطون محقًا، فإن القصة لا يمكن أن تكتمل على هذا النحو. يجب ألا نعتقد أيضًا أن بعض القيم، الأخلاقية والمعرفية على حد السواء، توجد على نحو مستقل عن إرادتنا؟ أليست بعض من قيمنا هي قيم لا نفضلها، ولكننا نعتقد ببساطة أنه يجب علينا تفضيلها؟ ألا نفترض عادة أنه عندما نضفى القيم على الأشياء فإنه لا توجد طريقة صحيحة أو خاطئة للقيام بذلك؟ إذا كان الأمر على هذا النحو، فإن حياتنا لا يمكن أن تكون حياة إبداع – ذاتي غير محدود – وليس هذا لمجرد أننا نتشكل بفعل قوى لا نستطيع السيطرة عليها تماما[1]. بل لابد أن ترتكز حياتنا بدلا من ذلك على احترام المزاعم التي يفرضها العالم علينا.

---

(١) يعد "التأثير الأعمى للحظ" هو المحدد الوحيد الذى يضعه مفكر راديكالى ضد–أفلاطونى، مثل ريتشارد رورتى Richard Rorty على سبيل المثال فى اعتناقه للاعتقاد بالإبداع الذاتى النيتشوى.

ربما تكون أكثر العقبات قوة في وجه قبول هذا الاستنتاج ليست مجرد فكرة أنه غير معقول، ولكن أيضًا الاعتقاد بأنه ضار. إن الاعتقاد بوجود معايير مستقلة عن إرادتنا يشكل جوهر الاغتراب بالنسبة لتيار عريض من الفلسفة الحديثة؛ إنه يمثل خيانة الخوف من الاعتراف بحريتنا المبدعة. إن احترام شيء ما على أنه أعظم من ذواتنا*معناه التقليل من شأن أنفسنا. اشترك نيتشه نفسه بالتأكيد في هذا الاعتقاد. ويتمثل اهتمامه النموذجي في حقيقة أنه أعطى هذا الاعتقاد أقصى صور التعبير ثورية عنه. لكن بالنظر إلى ما قاده إليه هذا الأمر، يجب علينا أن نشعر بالحاجة لمساءلة الافتراضات المرشدة لتفكيره. إن الجدل بين نيتشه وأفلاطون أبعد ما يكون عن الحسم على أرض الواقع. وسأوضح في الفصل التالي لماذا ينبغي علينا حقًّا أن نتبنى الرؤية ضد الطبيعية للعالم التي يمثلها أفلاطون.

انظر كتابه "Contingency, Irony, and Solidarity" (Cambridge university press, 1989), p. 43.

وقد ناقشت هذه الحدود إلى حد ما إلى مدى أبعد في "une theorie du moi, de son instabilite et de la librte d'esprit," pp. 127-45 in Henri Grivois and Jean- Pierre Dupuy (eds.), Mecanismes mentaux, mecanismes sociaux (paris: la Decouverte, 1995).

الفصل الخامس

المعرفة الأخلاقية

إن المذهب الطبيعي هو الرأي الذي يرى أن العالم، في شموليته، يتكون فقط من الظواهر الفيزيائية والنفسية التي تعد موضوعًا للعلوم الطبيعية الحديثة. ليس العالم إلا مادة في حالة حركة، بالإضافة إلى الأفكار والمشاعر تجاه هذه المادة. إن هذا المنظور للعالم، في أكثر صوره ثورية بالطبع، يرسم صورة للعقل ذاته باعتباره نسقًا معقدًا من المادة المتحركة. لكن المذهب الطبيعي كما أعتقد، في أفضل صور فهمه، يعد واحدًا من أكثر أحكام عصرنا تحيزًا. إنه واسع الانتشار ولكنه نادر التأكيد. كما أنه يُستَخدم معيارًا القبول الاعتقادات، وتُشتَق نتائجه على نحو نسقى. لكن المذهب الطبيعي يتم افتراضه وتوظيفه لأغراض متنوعة أكثر من التي يتم امتحانه لأجلها ومن التي تدعمها حججه. يواجه هذا المذهب في حقيقة الأمر صعوبات فلسفية هائلة غاية في الجدية والوضوح بحيث لا يمكن تفسير ندرة الاعتراف بها إلا من خلال الالتزام الدوجمائى المسبق بمنظور ما (*).

يعد إنكار إمكانية قيام معرفة أخلاقية بمنزلة أحد المظاهر السرمدية للمذهب الطبيعي. جادل الفلاسفة الطبيعيون بأن المعرفة الأخلاقية لا يمكن أن تتضمن إلا التعبير عن مواقف، ولا يمكن أن تتضمن امتلاك حقائق، ومن ثَمَّ فليس هناك في العالم نفسه من شيء يمكن أن تكون الأحكام الأخلاقية صائبة بشأنه. إن الحقائق الوحيدة المفترضة هنا هي تلك المتعلقة بطريقة وجود الأشياء وبكيفية تفكيرنا وسلوكنا، ولكن ليس ثمة حقائق تتعلق بما ينبغي أن نفعله. هذ الجدالات "ضد المعرفية" تعد

(*) المقصود بهذا المنظور هو المذهب الطبيعي Naturalism.

بالنسبة لي فقيرة للغاية. ومن الواضح أن كشف عيوبها مهم للغاية بالنسبة للفلسفة الأخلاقية. ومع ذلك فأنا على اقتناع بأن في هذا الأمر فائدة تتمثل في الإشارة للأخطاء الجوهرية في المذهب الطبيعي ذاته. إن هدفي في هذا الفصل هو أن أؤسس، على العكس من حجج المذهب الطبيعي، لفكرة أن المعرفة الأخلاقية هي معرفة ممكنة. لكنني أود أيضًا أن أبين لماذا يجب أن تتفتح ذواتنا على المفهوم الميتافيزيقي الأوسع للعالم.

كان المذهب الطبيعي مقبولاً للغاية في العصور الحديثة بسبب النجاح العظيم للعلوم الطبيعية وتأثيرها وحظوتها. ومع ذلك فالعلم الطبيعي لا يعد بأي حال من الأحوال متوافقًا مع روح المذهب الطبيعي. على العكس من ذلك، إن الاعتقاد بأن إنجازات العلم الحديث ينبغي أن تقود إجماعنا، هو بالتحديد ما يذهب بنا إلى ما وراء المذهب الطبيعي. لأن مثل هذا الاعتقاد يشير إلى حقيقة تتعلق بما ينبغي أن نؤمن به. ومن ثَمَّ فإنه يجبرنا على قبول مظلة الأفكار الأفلاطونية. (يمكننا أن نطرح الباقي جانبًا) – أعنى بهذا، أن العالم لابد أن يكون متسعًا بالقدر الكافي للإقرار، ليس فقط بالحقائق الفيزيائية والسيكولوجية، ولكن بالحقائق المعيارية أيضًا. إذا كان باستطاعتنا معرفة أن هناك أشياء ينبغي علينا الاعتقاد بصحتها، فإن الطريق مفتوح حينئذ للتعرف إلى أنه باستطاعتنا أيضًا أن تكون لدينا معرفة بشأن ما ينبغي أن نفعله. في الفصول السابقة كان لديّ الكثير لأقوله بشأن عدم ملاءمة الأخلاق القديمة عن العالم الحديث. لكن باعتبار ما (على الرغم من أنه ليس أكثر الاعتبارات شيوعًا اليوم)، أعتقد أننا ينبغي أن نتبع القدماء، أو على الأقل أفلاطون. ينبغي أن نتخلى عن المذهب الطبيعي الذي سيطر على قسم كبير من الفلسفة الحديثة.

١. الحقيقة والحكم الأخلاقي

قام المذهب الفلسفي الطبيعي باستخدام نوعين من الحجج ليبين أن الأخلاق لا يمكن أن تكون أحد أشكال المعرفة. وكلا النوعين يشترك في استراتيجية الوصول إلى هذه الاستنتاجات عن طريق توضيح أن المزاعم الأخلاقية لا يمكن، بصورة ملائمة، الاعتداد بها حتى في التعبير عن الاعتقادات. تنكر الحجة الأولى أن فكرة الحقيقة

تنطبق على مزاعم الأخلاق. أما الثانية فترى أن مزاعم الأخلاق لديها قوى دافعية موروثة لا يمكن أن تملكها مثل هذه الاعتقادات. ومع ذلك فكلتا الحجتين تؤديان بنا إلى المعضلة الأساسية نفسها. إنهما يظلان متسقين فقط على حساب الاعتقاد ضمنيًا بأنه لا توجد أيضًا معرفة بما ينبغي أن نفعله – وهو استنتاج يتركنا في مواجهة إشكالية لماذا ينبغي أن نصدق مثل هذا المفهوم عن الأخلاق. دعونا نمتحن كلتا الحجتين بدورهما.

تقوم الحجة ضد المعرفية الأولى على أن صحة المزاعم الأخلاقية هي فكرة غير ضرورية أو حتى غير متسقة، حيث إن فكرة الحقيقة الأخلاقية لها أو يمكن أن يكون لها وظيفة شارحة. فمن المفترض أنها فكرة لا تساعد أو لا يمكن أن تساعد على إيجاد منظور يتعلق بما يبقى دون شرح. والاستنتاج الذي يتم الوصول إليه من هذه الحجة عادة هو أن مزاعم الأخلاق لا يجب أن تُفهم من ثَمَّ على أنها مزاعم صحيحة أو خاطئة، بل تُفهم بالأحرى على أنها تعبر عن التفضيلات، أو عن فئة معينة من التفضيلات (غير المتحيزة والقابلة للتعميم) الممثلة للطريقة التي يجب أن يسلك بها أصحاب مثل هذه المزاعم أو الآخرون. ربما يستنتج المرء بدلاً من ذلك أن المزاعم الأخلاقية، على الرغم من كونها وصفية في معناها، فإنها مع ذلك خاطئة. في روايتهم الخاصة، تتمثل النقطة المفتاحية في فكرة أن الحقيقة الأخلاقية ليس لها دور شارح أو منطق للتفكير، ومن ثَمَّ فليس هناك وجود للمعرفة الأخلاقية.

من الواضح افتراض هذه الحجة لأن مزاعمنا بشأن العالم الطبيعي، وبشأن الواقع الفيزيائي والسيكولوجي، لا تواجه الموقف نفسه. لماذا يعتقدون أنه في حالتهم تكون فكرة الحقيقة شارحة بشكل جوهري وأن مثل هذه المزاعم تكون بمنزلة اعتقادات حقيقية؟ الفكرة الأساسية هنا هي أن الحقيقة يمكن أن تلعب دورًا في تفسير وجود هذه الاعتقادات ذاتها. إن العالم الطبيعي، كما هو مفترض، يشكل التجربة الحسية بحكم أننا نصل إلى اعتقاداتنا من خلال العالم. وعلى الرغم من أن التجربة الحسية يمكن دائمًا أن تأخذ صيغة نظرية، فإنه ليس ثمة تجربة حسية أيضًا لا تعتمد على العالم سببيًا، كما أنه لا توجد اعتقادات بشأن العالم الطبيعي تنشأ بصورة مستقلة عن التجربة الحسية. ومن ثَمَّ فإن أصل الاعتقادات حول العالم الطبيعي يمكن تفسيره

بأفضل ما يكون بواسطة الإحالة، ليس فقط لاعتقادات المرء الأخرى ومصادره المفاهيمية، بل أيضًا لهذا العالم ذاته. وهنا كما أشرنا، يُفهم العالم على أنه يتضمن نظامًا مستقلاً من الوقائع (يمكن أن ندعوها "وقائع طبيعية") تكون من خلالها الاعتقادات صحيحة أو خاطئة، وهو نظام مستقل بمعنى أن الوقائع يمكن الوصول إليها حتى إذا لم نصل إلى الاعتقادات المتعلقة بها.

حقيقة في بعض الأوقات، هكذا تستمر الحجة، ستكون الواقعة التي تتبدى في التفسير الأمثل لمعتقد ما بشأن العالم الطبيعي هي ذاتها الواقعة التي تجعل هذا التفسير صحيحًا. إن التفسير الأفضل لهذه الواقعة سينقلب على حقيقتها. ستكون هذه هي الحالة، إذا كان الاعتقاد، بالإضافة إلى كونه صحيحًا، لن يتم التمسك به ما لم يكن صحيحًا بالفعل. هذا هو الوضع بالنسبة للاعتقادات التي تعد بمنزلة معرفة. يعد الاعتقاد بمنزلة معرفة فقط إذا كانت حقيقته تنتمي إلى التفسير الأمثل للاعتقاد ذاته. توجد حالة خاصة من هذه الفكرة عندما يكون الاعتقاد قد تم الوصول إليه عن طريق الاستدلال، أي "نظرية" (بالمعنى المهلهل الذي يستخدم به هذا المصطلح اليوم)، نعتقد بصحتها ونعتنقها على أساس من شواهد ملحوظة معينة. وحيث إن النظرية لن تعد معرفة ما لم تكن حقيقتها تنتمي للتفسير الأمثل لاعتقاداتنا بشأنها، فإنه بإمكاننا تبني النظرية على أنها مثبتة بالأدلة فقط إذا كانت حقيقة النظرية تنتمي للتفسير الأمثل للدليل. عادة ما يتم صياغة الأهمية التفسيرية لفكرة حقيقة اعتقاداتنا بشأن العالم الطبيعي، وهو ما يسمى بـ "استدلال التفسير الأفضل،" في ضوء هذا المبدأ.

الآن تتضمن الحجة ضد المعرفية التي ننظر في شأنها أن مزاعم الأخلاق لا تحتاج أو لا يمكن في حقيقة الأمر أن يتم تفسيرها على هذا النحو بالرجوع إلى نظام مستقل من "الوقائع الأخلاقية". هذا هو السبب في أنها لا يمكن أن تعتبر ممكنة الصحة، وأيضًا وراء فكرة أن المعرفة الأخلاقية يساء فهمها. فلننظر على سبيل المثال كيف يقدم جيلبرت هارمان هذه الحجة (متوسلا مبدأ الاستدلال على التفسير الأمثل):

تلعب الملاحظة في العلم دورًا يبدو أنها لا تلعبه في مجال الأخلاق. يكمن الاختلاف في أننا في حاجة لوضع الافتراضات بشأن بعض الوقائع الفيزيائية لكي

نفسر وقوع الملاحظات التي تدعم النظرية العلمية، لكننا لا نحتاج لوضع أي افتراضات بشأن أي وقائع أخلاقية لنفسر وقوع ما يسمى بالملاحظات الأخلاقية (كما هو الحال عندما نقول إننا "نرى" أن فعلاً ما خاطئ أخلاقيًا. – تشارلز. لارمور).:. في حالة الأخلاق، يبدو أننا بحاجة فقط لوضع الافتراضات بشأن الحالة النفسية للشخص الذي يقوم بالملاحظة وحسه الأخلاقي(١).

يرى هيرمان أنه يوجد لدينا تفسير أكثر اقتصادا لأحكامنا الأخلاقية من التفسير الذي يلجأ إلى نظام مستقل من الوقائع الأخلاقية. يمكن تفسير أحكامنا الأخلاقية (أو بشكل أكثر تحديدا، المكون الأخلاقي الدقيق لهذه الأحكام) على نحو أكثر ملاءمة، كما يزعم، من خلال وقائع سيكولوجية محضة، من خلال المبادئ الأخلاقية الأقل أو الأكثر وضوحًا والمنعكسة على الأحكام التي نقوم بها، استنادًا إلى حسّنا الأخلاقي.

قدم الراحل ماكى J. L. Mackie نسخة أقوى من هذه الحجة. لقد زعم أننا لا نستطيع أن نعقل أمرًا ما من خلال الدور الذي يلعبه شيء ميتافيزيقي سقيم للغاية مثل القيم الأخلاقية الموضوعية في تكوين أحكامنا الأخلاقية(٢). اعتقد ماكى على نحو مشابه أن باستطاعتنا فهم الكيفية التي تكون من خلالها ظاهرة فيزيائية ما مسئولة سببيا عن اعتقادات تتعلق بالعالم الفيزيائي. وعلى الرغم من أن الطريقة الدقيقة التي تنتج بها الأسباب الفيزيائية الظواهر العقلية تظل غامضة بشكل كبير، فإن إجابته كانت: إن العالم يؤثر على العقل دائمًا من خلال عملية فيزيائية ما. وحيث إن السمات الأخلاقية، إذا وجدت بشكل موضوعي، فإنها يجب أن تكون مختلفة للغاية عن السمات الفيزيائية المتضمنة في السببية السيكوفيزيائية، استنتج ماكى أنه لا يوجد ما يمكن أن نعقله من طريقة تأثيرها على العقل، وبالتالي من كيفية معرفتنا بالوقائع الأخلاقية. في نهاية الأمر، لا يمكننا سوى اللجوء لملكة حدسية غامضة.

---

(١) Gilbert Harman, The nature of morality (New York: Oxford University Press, 1977), p. 6
وانظر أيضًا آلان جيبارد: Allan Gibbard, Wise Choices Apt Feelings (Cambridge, Mass. : Harvard university press, 1990), pp. 121-2.

(2) J. L. Mackie, Ethics: Inventing right and wrong (harmondsworth: Penguin, 1977) pp. 38-41.

يهدف تبرير ماكى للأهمية الشارحة للوقائع الأخلاقية إلى تأسيس استنتاج أقوى من استنتاج هارمان. لقد اعتقد أن التسليم بوجود قيم أخلاقية موضوعية ليس على هذا القدر من الاقتصاد كما أنه غير متسق. يجب أيضًا ملاحظة أن كلا الفيلسوفين يختلف في مفهومه عن الطبيعة الحقيقية للمزاعم الأخلاقية. اعتقد ماكى أن الأحكام الأخلاقية وصفية حقًا في معناها، وأننا نقصد من خلال إصدارنا لتلك الأحكام قابلية الاستجابة لواقع أخلاقي مستقل؛ ومن ثَمَّ فإن هذه الأحكام تعد خاطئة ضرورة بالنسبة له. كانت هذه "نظرية الخطأ" الخاصة به عن الحكم الأخلاقي. يعد مفهوم هرمان أكثر تمثيلاً للرأي الذي يميل لاعتناقه المفكرين ضد المعرفيين. إن المزاعم الأخلاقية، بعيدًا عن كونها وصفية المقصد، هي ببساطة تعبير عن نوع غير متحيز من التفضيلات – وهي أحكام تتأسس على الرغم من ذلك في رأي هيرمان على مواضعات أخلاقية[1]. ومع ذلك فهذا الاختلاف ليس على القدر نفسه من أهمية ما يتقاسمه هرمان وماكى ويشتركان فيه مع المفكرين الآخرين ضد المعرفيين الذين يجدون هذه الحجة الأولى، في أي من نسختيها، مقبولة. إنهم يفترضون جميعا أن الرؤية الطبيعية للعالم، والتي لا يوجد وفقا لها إلا الوقائع الفيزيائية والسيكولوجية، لا تترك شيئًا متعلقًا بالأحكام الأخلاقية دون تفسير.

٢. ضرورة الحقائق المعيارية

أول شيء يجب أن نمتحنه بشأن هذه الحجة ضد المعرفية هو فكرة الحقيقة التي تقوم بتوظيفها. تفترض الحجة، بصورة أساسية، من خلال اعتقادها بأن الحقيقة لها دور شارح لتلعبه، أن الاعتقاد يكون صحيحًا أو خاطئًا وفقًا لنظام مستقل من الوقائع. إن الاعتماد هنا "سببي"، والفكرة هي أنه من الممكن الوصول للوقائع حتى إذا لم يكن الأمر كذلك بالنسبة للاعتقادات. من المفترض هنا أن الحقيقة هي علاقة بين اعتقاد – أو على نحو أكثر دقة، بين قضية يتم التعبير عنها بواسطة الاعتقاد (أقصد، ما نعتقد

(1) Herman, nature and Morality, pp. 12, 90.

بصحته) والنحو الذي يوجد عليه العالم بشكل مستقل عن الاعتقاد الذي يتم التعبير عنه. السؤال الأول والمهم بشأن هذه الحجة هو إذا ما كان مثل هذا المفهوم عن الحقيقة محدودًا للغاية. أليس من المحتمل أن يوجد مفهوم أوسع لا يتضمن صحة أو خطأ القضايا بالرجوع إلى الطريقة التي يوجد بها العالم؟ إذا كان الأمر على هذا النحو، يمكن أن يعتبر الحكم الأخلاقي قادرا على الوصول للحقيقة دون أن يكون العالم ذاته مضطرا لأن يحتوي على بُعد ما من أبعاد القيمة الأخلاقية.

لا يبدو هذا الخط من التفكير واعدا بالنسبة لي. إذا وجدت مثل هذه الفكرة البريئة عن الحقيقة فإنني بالتأكيد سأكون ضمن المؤيدين لما يسمى بالنظرية اللااقتباسية Disquotational Theory، والتي تميل لاتخاذ موقف بسيط للغاية وغير واضح تجاه هذا الموضوع شديد الأهمية. لكن حتى تلك النظرية لا تستطيع أن تتفادى واقعة أن الحقيقة تتضمن علاقة بالطريقة التي يوجد العالم عليها (سببيًا) على نحو مستقل عن القضية الصحيحة أو الخاطئة.

إن تقرير صحة القضية، وفقًا للنظرية اللااقتباسية، لا يخبرنا بالمزيد عن القضية نفسها: إن صحة القضية "الثلج أبيض" لا تعنى أكثر من أن "الثلج أبيض". تتمثل فائدة محمول-الحقيقة في السماح لنا بالإجماع على قضية لا نستطيع أن نعبر عنها أو نختار ألا نعبر عنها ("معادلة شرودنجر صحيحة")(١). على أية حال، لابد لهذه النظرية من افتراض أن موضوع محمول-الحقيقة، أي القضية موضع التساؤل (على

---

(١) للرجوع إلى هذه النظرية عن الحقيقة، انظر كتاب كواين W. V. O. Quine Pursuit of truth, (Cambridge, mass.: Harvard university press, 1993), pp. 80-2، وأيضًا بول هورويك paul Horwich, truth (Oxford: Blackwell, 1990). يعتقد هورويك أن مثل هذه النظرية الانكماشية ستسمح للمفكرين ضد المعرفيين بنسب الحقيقة لمزاعم الأخلاق ("Gibbard's theory of norms", Philosophy ad Public affairs [winter 1993], pp. 67-8. لكن كما أجادل أنا، يتغافل هذا الرأى عن حقيقة أن النظرية اللااقتباسية هي نظرية في حقيقة القضايا، أى الإثباتات. وبمعنى آخر، ليس من قبيل الصدفة أن يعتبر المفكرون ضد المعرفيين أن الأحكام الأخلاقية لا تعبر عن أن شيئًا ما هو على هذا النحو، بل بالأحرى عن تفضيلات من نوع أو آخر.

سبيل المثال "الثلج أبيض")، هو إثبات وتأكيد لطبيعة وجود الأشياء. مثل هذه القضية ليست في حاجة لأن تكون إثباتًا يعد في حقيقة الأمر مؤكدًا؛ بل ربما حتى تكون موضوع سؤال أو إمكانية يتم طرحها، لكن سواء كانت موضوع موقف مُقترح أو آخر، لابد أن تُفهم القضية على أنها تؤكد حالة شيء ما؛ لابد أن يتم التعبير عنها بواسطة جملة بيانية Declarative. وعلى الرغم من أن فكرة الحقيقة ربما تكون تافهة في حد ذاتها، فإن فكرة الإثبات ليست كذلك، ومن ثَمَّ تصبح فكرة الحقيقة مهمة في نهاية الأمر أيضًا. إنني لا أقوم بالتنويه عن حقيقة أن القضايا، إذا ما نُظر إليها على أنها توجد بشكل حقيقي، هي كيانات جدلية من الناحية الفلسفية. يمكن لنا أن ننحى هذا السؤال جانبًا وننظر ببساطة للاعتقادات. المعنى الذي أقصده هو أن ما نعتقد بصحته (أو ما يسمى بالقضايا) لابد أن يُفهم على أنه تأكيد لحالة شيء ما، ويتضمن هذا أنه سواء وجدت هذه هي الحالة أو لم توجد فإن هذا مستقل عن الاعتقاد الذي نؤمن به نفسه. ومن ثَمَّ فإن فكرة الحقيقة تفترض مسبقًا طريقة يوجد عليها العالم وهى طريقة مستقلة سببيًا عن اعتقاداتنا بشأن العالم، ومن هنا فهي مستقلة أيضًا عن أي من اعتقاداتنا، فأيها صحيح وأيها خاطئ. حتى النظرية اللااقتباسية في الحقيقة لا تستطيع أن تتفادى هذا التورط. وعلى هذا الأساس فإن الحجة ضد المعرفية الأولى لم يكن إبطالها بالاعتراض القائل بأن الحقيقة هي فكرة غير ضارة تمامًا بالنسبة لأغراضها.

لكن على الرغم من أن فكرة الحقيقة لا يمكن الاعتراض عليها، فإن هذه الحجة تأوي عددًا من الأخطاء، وهى أخطاء قاتلة، حيث إنها تنتهي بنا للاستنتاج الذي مفاده أنه لا يمكن وجود معرفة أخلاقية. أولا، وفى النسخة الأضعف، التي تؤكد على أنه لا توجد حاجة لشرح تكوين مزاعم الأخلاق من خلال الإشارة لنظام من الوقائع الأخلاقية، يبدو أن الجدل دائري. لنفترض صحة أن مزاعمنا الأخلاقية يمكن تفسيرها في ضوء "مبادئنا الأخلاقية الأقل أو الأكثر وضوحا". هذا النوع من التفسير سيبين أننا لسنا بحاجة للوقائع الأخلاقية التي تكون بموجبها مزاعمنا صحيحة أو خاطئة، يمكن لهذه الحاجة أن تنشأ فقط إذا افترضنا أن خلفية المبادئ هي ذاتها ليست صحيحة أو خاطئة بموجب نظام مستقل من الوقائع الأخلاقية. هذا الافتراض هو موضع الإشكال.

وبشكل أكثر عمومية، فإن القدرة على تفسير المزاعم الأخلاقية في ضـــوء "الطبيعـــة النفسية أو الحس الأخلاقي" لهؤلاء الذين يطلقون هذه المزاعم لا يحسم الأمر. يمكننـــا توضيح أن وجود الوقائع الأخلاقية هو افتراض غير ضروري فقط إذا كانت المقولات النفسية التي توسلناها في هذا الأمر لا تفترض ضمنيًّا وجود الحقـــائق الأخلاقيـــة. لا يثبت هارمان، مثل مؤيدين آخرين لهذه النسخة من الحجة، أن الأمر على هذا النحـــو فعلا .

في الحياة العادية، غالبًا ما نُفسر مزاعم الأخلاق في ضوء العوامل النفسية التي تفترض ضمنًا وجود حقائق أخلاقية. أليس هذا ما نقوم بـــه عنـــدما نقـــول إن أحـــدنا مضطر للكذب لأنه، بعد فحص الموقف بعناية شديدة، وبدلاً من اتباع قاعدة ما بـــشكل أعمى، قد عرف أن الموقف يتطلب الكذب؟ في المعتـــاد، نحـــن لا نفهـــم معتقـــداتنا الأخلاقية، أو على الأقل أكثرها عمقًا، باعتبارها مجرد تعبير عن تفضيلاتنا أو علـــى أنها التزامات نقرر ببساطة أن نتبناها. أن الاختلاف بين ما يعد خيرًا أخلاقيًا وما يعـــد شرًّا أخلاقيًّا هو أمر لا نفكر أننا ببساطة نخلقه بأنفسنا، ولكنه بالأحرى شيء نـــستجيب له. إننا لا نفترض أن شيئًا ما صحيح أخلاقيًّا لأننا نفضله؛ بل نعتقد أن شيئًا ما مُفضل بالنسبة لنا لأنه صحيح أخلاقيًّا. نحن نفترض أن الاختلاف بـــين الـــصواب والخطـــأ الأخلاقي مستقل عن تفضيلاتنا. ربما يكون هذا الفهم العادي فهمًا خاطئًا. لابد للمذهب الطبيعي، في صورته المنتشرة، أن يعتقد بخطأ هذا الفهم – وبأن القيم الأخلاقية ما هي في حقيقة الأمر إلا إسقاطات، أو طريقة نلون بها العالم في ضوء رغباتنـــا[1]. لكـــن عبء الإثبات لا يقع إلا على كاهل أولئك الذين يفترضون أن فكرة الاستجابة الأخلاقية بمنزلة خطأ. لابد عليهم أن يبينوا أنها كذلك، ولا يكتفون فقط بالتأكيد على ذلـــك فـــي ضوء منظورهم الطبيعي.

---

(١) ربما يُعتقد "المذهب الإسقاطى" للمنظور الطبيعي أن الخطأ معدٍ فقط بالنسبة لهذا الفهـــم الـــشائع للأخلاق وليس للأخلاق نفسها، وأن مزاعم الأخلاق ليست في ذاتها تقريرات وصـــفية (علـــى الرغم من أنها تؤدى الوظيفة نفسها بطرق متعددة). هذا هو المذهب شـــبه الـــواقعى لـــسايمون بلاكبيرن، انظر كتابه Spreading the word (Oxford university press, 1984), chapter 6.

عند هذه النقطة، قد تبدو النسخة الأقوى من الحجة بمنزلة المسار الأفضل الذي يجب أن يسلكه المفكر ضد المعرفي. وذلك بدلاً من أن يضطر حقًّا لإنتاج طريقة أكثر اقتصادًا لتفسير الاعتقادات الأخلاقية، ألا يستطيع فقط أن يشير إلى أن تفسير وجود هذه المعتقدات في ضوء نظام مستقل من الوقائع الأخلاقية هو تفسير غير متسق؟ كيف يمكن للخواص الأخلاقية المفترضة للأشياء أن تلعب دورًا سببيًّا في تكوين الاعتقاد بشيء ما على غرار الطريقة التي نفهم بها وقوع السببية السيكوفيزيائية (أي الاعتماد السببي للاعتقادات على الخواص الفيزيائية للأشياء)؟

هذا التبرير، أيضا، يجب أن يخفق في إقناعنا. فمن بين أشياء أخرى، يقوم هذا التفسير بطرح الافتراض الشائع بين أنصار كلا النسختين من الحجة ضد المعرفية الأولى، ومفاده: إذا كان ثمة وقائع أخلاقية، فإنها يجب أن تكون مماثلة للوقائع الفيزيائية والسيكولوجية من حيث كونها متاحة للإدراك الحسي والملاحظة؛ عدا ذلك، يمكن فقط إرجاعها إلى ملكة الحدس الغامضة. إذا وضعنا هذا الافتراض في الاعتبار، يجب أن يكون من الغامض حقًّا كيف يمكن لعناصر مثل هذه الوقائع أن تلعب دورًا في السببية السيكوفيزيائية. لكن الوقائع الأخلاقية ليست على هذا النحو على الإطلاق في الواقع. فبدلاً من وضع سمة إضافية في العالم الذي ندركه، يمكن أن نراها على نحو أفضل (أي الوقائع الأخلاقية) باعتبارها وقائع تحتوى على أسباب: إن "A يجب أخلاقيا أن يقوم بـX" تعد مماثلة لـ "A لديه سبب أخلاقي للقيام بـX". ومن ثَمَّ فإن الوقائع الأخلاقية تأتى ضمن النطاق الشامل من الوقائع والذي يتضمن الأسباب التبريرية للاعتقاد والفعل – وعلاوة على ذلك فهي أسباب لا نتعرف إليها من خلال الإدراك الحسي ولا من خلال ملكة غامضة مثل "الحدس"، ولكن من خلال التأمل(١). وعلى هذا الأساس، فإن المعرفة الأخلاقية تُفهم على النحو الأمثل باعتبارها أحد أنواع المعرفة التأملية للعقل بدلا من كونها نوعًا من الإدراك المعرفي. وكما سنرى، هناك العديد من الأمور التي ترجح هذا الرأي. إحدى المزايا المباشرة هي أن هذا الرأي

---

(١) انظر للرأى المشابه لذلك في Nagel, view from nowhere, pp. 144, 148.

يسمح لنا بتجنب الاضطرار لتعقل الكيفية التي تلعب بها الخواص الأخلاقية المفترضة للكيانات الفيزيقية والسيكولوجية دورًا سببيًا في تكوين الاعتقادات الأخلاقية. ربما نتفق حتى مع المفكر غير المعرفي على أن السمات الأخلاقية التي ندركها في العالم ليست سوى تمييزات أخلاقية نسقطها عليه. لكن هذه التمييزات الأخلاقية، بناء على ذلك، لن تكون من إبداعنا الخاص، فسوف تتكون من نظام من الأسباب، وهو بمنزلة السلطة التي يتعرف إليها سلوكنا من خلال التأمل، والتي نعتبر أنفسنا من ثَمَّ في حالة استجابة لها.

ربما لا يزال هذا المفهوم عن الحقيقة الأخلاقية وكأنه لا يجيب عن السؤال الذي مفاده: كيف تستطيع الحقيقة الأخلاقية أن تساعدنا على تفسير عملية تكوين الاعتقادات الأخلاقية؟ وحتى عندما نضع الوقائع الأخلاقية التي تكون الاعتقادات الأخلاقية في ضوئها صحيحة أو خاطئة ضمن الأسباب، ربما يبدو من الغامض كيف تستطيع مثل هذه الأسباب – باعتبارها تناقض معتقداتنا حول هذه الأسباب– أن تفسر تَكوُّن الاعتقادات بشكل سببي. إن السبب ليس وضعًا فيزيقيًا للموجودات. (في بعض الأحيان نشير للطقس، على سبيل المثال، باعتباره سببًا، لكن السبب وراء أخذ المظلة بالمعنى الدقيق للكلمة هو تأثير المطر على إمكانيات أفعالنا). كما أن السبب ليس حالة سيكولوجية (لأن السبب يمكن التوصل إليه حتى لو لم يوجد أحد ليدركه)، ولكنه بالأحرى الموضوع الممكن لحالة سيكولوجية. السبب هو موضوع مجرد، كيف يمكن للأسباب حينئذ أن تلعب أي دور سببي Causal في تكوين الاعتقادات؟

للسؤال الحاضر في حقيقة الأمر نوع من العمومية التي تأخذه إلى ما وراء عالم الأخلاق. كيف يمكن للتأمل، باعتباره نمطًا من المعرفة التي نكتشف فيها أسباب الاعتقاد والفعل، أن يصبح ممكنًا؟ وحيث إن الفلسفة ذاتها مسبوقة بالتأمل، وليس بالإدراك، فإن المشكلة تدور في قرارتها حول إذا ما كان باستطاعة الفلسفة حقًا أن تصبح نمطًا من المعرفة. رؤية المشكلة في هذا الضوء الأكثر عمومية، تجعل باستطاعتنا على الأقل أن نلاحظ أن المذهب المعرفي الأخلاقي لا يحتاج للجوء إلى

ملكة غامضة مثل "الحدس"، ربما يكون باستطاعتنا أيضًا استنتاج أن المفكرين ضد المعرفيين، لابد أن يكونوا في مواجهة صعوبة ما تتعلق بالحالة المعرفية لموقفهم الفلسفي. وسوف أعود لهذه النقطة.

لكن فيما يتعلق بالدور السببي للأسباب في عملية تكوين الاعتقاد، ربما تبدو هذه المشكلة أقل إثارة للقلق إذا ما اتفقنا على أنه بينما يمثل تفسير جزء ما من التجربة معيارًا للحكم على أن شيئًا ما حقيقي، فإننا نلاحظ أيضًا أن التفسير السببي ليس هو النوع الوحيد من التفسير. إن "التفسير المعياري" موجود أيضًا، والذي لا نفسر فيه اعتقادًا أو فعلاً ما، من خلال تقديم العوامل السببية التي أنتجته، ولكن من خلال تقديم الأسباب التي تبرره. إن المعيار التفسيري للواقع لابد أن يكون متسعًا بالقدر الكافي ليستوعب كلا النوعين من التفسير. يعد توماس ناجل واحدًا من الذين طرحوا هذا الرأي[1]. لكن على الرغم من ذلك، ليس من الواضح إذا ما كان هذا التمييز بين التفسير السببي والمعياري، على الرغم من أنه صحيح كما يبدو، هو تمييز كافٍ للتخلص من هذه الصعوبة. وكما يقر توماس ناجل نفسه، فإن النوع الثاني من التفسير عادة ما يستخدم بالتزامن مع النوع الأول. في العديد من المرات نقوم بتفسير معتقدات شخص ما على نحو سببي بقولنا إن هذا الأمر قد نتج عن اعتقادات أخرى خاصة به، وليس فقط بقولنا إن هذا الشخص يعتقد أنها تترتب على اعتقاداته الأخرى، وذلك لأننا نعرف أنه قد وصل إلى هذا الاعتقاد الأخير فقط بسبب أنه (أي الاعتقاد) صادقًا في حقيقة الأمر. ربما تكون العناصر المعيارية في مثل هذا التفسير السببي للاعتقاد غير ضرورية حقًا[2]. ولكن إلى الحد الذي تكون معه هذه العناصر ضرورية، فإن المشكلة تظل موجودة في الكيفية التي يمكن للأسباب من خلالها (كنقيض للاعتقادات بشأن هذه الأسباب) أن تنتج اعتقادًا. هناك نقطة ضعف أخرى في استخدام ناجل للتمييز بين التفسير السببي والتفسير المعياري للتخلص من قوة الحجة ضد المعرفية. إن التمييز في حد ذاته ليس كافيًا ليجعل من التفسير المعياري، أيضًا،

---

(1) Ibid., pp. 144-6.

(٢) هكذا يعتقد هارمان. Nature of morality, p. 130.

معيارًا للواقع. إن هذا التمييز يتوافق فقط مع الفكرة التي تقول بأن ما يمثل جزءًا من التفسير السببي للخبرة هو ما يجب أن يقال عنه إنه واقعي.

إن مفهوم المعرفة الأخلاقية باعتبارها معرفة بالأسباب يواجه حينئذ صعوبة مهمة، فحتى إذا كان الأمر كذلك، فإن الحجة ضد المعرفية الأولى تظل غير مقبولة للسبب الجوهري الذي مفاده أنها تقوض نفسها في نهاية الأمر. وكما اقترحت بالفعل، فإن الرفض غير المعرفي للوقائع الأخلاقية، الذي يُفهم على أنه متضمن لفئة معينة من الأسباب، لابد أن يحتوى على رفض للوقائع المعيارية بوجه عام، أي على رفض لكل الوقائع التي تتضمن ما يجب أن يعتقده المرء أو يقوم به. لم تقدم بعد سمة مميزة للأسباب الأخلاقية – تميزها عن باقي أنواع الأسباب الأخرى– تدفعنا للاعتقاد بأنها وحدها لا تمثل نظامًا من الوقائع المستقلة التي يتحدد في ضوئها أي الاعتقادات الأخلاقية صحيحة وأيها خاطئة. إذا كانت مزاعم الأخلاق غير قابلة لا تُفهم على أنها صحيحة أو خاطئة، فإن المزاعم المعيارية بوجه عام أيضًا لابد وأن تكون مفتقرة لقيمة الحقيقة.

جادل ماكى، على سبيل المثال، بأنه نظرا لأن مزاعم الأخلاق "بطبيعتها مرشدة للفعل" – وقد قصد بذلك أنها تحرك إرادة أولئك الذين يصنعونها– فإن فكرة وجود قيم موضوعية يمكن وفقًا لها أن تكون هذه المزاعم صحيحة هي فكرة سقيمة من الناحية الإبستمولوجية والميتافيزيقية[(1)]. سيتوجب على العالم ذاته حينئذ أن يوجد على نحو يجعل لمعرفتنا به تأثيرًا ضروريًا على الإرادة، حيث إن التأكد من الوقائع سيكون في الوقت ذاته (في هذه الحالة على خلاف أي موضع آخر) هو الدافع للفعل. سأعبر لاحقا عن بعض الشكوك بشأن فكرة "الإرشاد الأخلاقي". لكن دعونا نلتفت الآن إلى أن الأسباب الأخلاقية بقدر ضرورة تحريكها للإرادة، فإن قبول أسباب الاعتقاد بشأن أي مجال آخر يقوم بالأمر نفسه أيضًا. إن قبولنا لضرورة تجنبنا للتناقضات، يتضمن بشكل رئيسي، أننا سنتحرك لتغيير مجموعة اعتقاداتنا بمجرد أن نجد نوعًا من عدم الاتساق. وبالتالي، فإن المعنى الساحر لمزاعم الأخلاق لا يمكن أن يُبعد القيم الأخلاقية

(1) Mackie, ethics, pp. 38-41.

عن كونها موضوعية باستثناء في حالة مجاهدتها لتحتوي على ما تحتويه القيم المعرفية نفسها.

النقطة المفتاحية في هذا الموقف هي أنه: إذا لم يكن هناك إمكانية لوجود قيم أخلاقية موضوعية – يتحدد في ضوئها صحة المعتقدات الأخلاقية وخطئها – لأن كفاءتها السببية غير مفهومة، فإنه بشكل مكافئ لا يمكن أن توجد أسباب موضوعية يتحدد في ضوئها صحة أو خطأ اعتقاداتنا بشأن ما ينبغي أن نصدقه عن العوالم الفيزيائية والسيكولوجية. إن فكرة الحقيقة الأخلاقية ليست أكثر إثارة للشك من فكرة صدق أو كذب أي ادعاء بأن شيئًا ما ينبغي الاعتقاد به – على الأقل فيما يتعلق بالحجة ضد المعرفية الأولى. إن المفكر ضد المعرفي المتسق مع ذاته لابد أن ينكر قدرة جميع الاعتقادات المعيارية على أن تكون صحيحة أو خاطئة. يجب عليه أن ينكر إمكانية وجود أي نوع من المعرفة بما ينبغي أو لا ينبغي الاعتقاد بصحته.

إن محصلة هذا الأمر لا تبدو فقط غير مرغوبة. بل إنها تبدو أيضًا غير متسقة مع الزعم المعياري الطبيعي بأن ما يمثل جزءًا من التفسير السببي للتجربة هو وحده ما ينبغي أن يعد حقيقيًا. لأن مثل هذا الزعم يبدو بمنزلة تعبير عن اعتقاد معياري، أي إنه زعم يؤخذ على أنه حقيقي. أليس هناك مغزى من وصفنا للقواعد التي ينبغي أن نشكل على أساسها اعتقاداتنا بشأن طبيعة الواقع؟ بشكل عام، تابع المفكرون ضد المعرفيين الأخلاقيين طريقهم كما لو كان الأمر كذلك، لقد افترضوا أن هذا يعبر عن اعتقاد حقيقي بشأن المعيار الصحيح للواقع، لكن من الواضح أن هذا الافتراض يتعارض مع إنكارهم الضمني؛ لأن المزاعم المعيارية يمكن أن تكون صحيحة، بل لأنها، إذا تحدثنا على النحو الملائم، تمثل اعتقادات على الإطلاق. إن المذهب ضد المعرفي إذا ما رأى في نفسه المذهب الصحيح بشأن ما يجب الاعتقاد به وألزم نفسه بالحجة الحاضرة، فإنه يقوض ذاته(1).

---

(1) C. F. Hilary Putnam, Reason, truth and history (Cambridge university press, 1981), pp. 206-11.

وكقاعدة، من الواضح حقًا أن المفكرين ضد المعرفيين يجدون أن موقفهم هو موقف يسهل قبوله، لأنهم لا ينظرون أبدًا للأحكام المعيارية المتعلقة بالاعتقاد كما أنهم يخفقون في التعرف إلى ما يتضمنه موقفهم بهذا الشأن. إنهم يركزون فقط على الأحكام (الأخلاقية) بشأن ما يجب فعله. يعد هارمان استثناء من هذا، حيث يلاحظ[1] أن الأسباب بوجه عام، وليس فقط الوقائع الأخلاقية، تقف في وجه مذهبه الطبيعي، لكنه يخفق في تقدير صعوبة موقفه. يبدو أن هارمان يكتفي بملاحظة أن الأسباب يمكن أن تُفهم على نحو طبيعي في ضوء "التبرير المقبول"، إذا ما فُهم هذا الأخير بدوره باعتباره "التبرير الذي يمكن أن يفكر فيه المُبرر المثالي"، وهذا المفكر المثالي هو أي شخص لا يكون تبريره مشتتًا أو مصابًا بخلل بطريقة أو بأخرى[2]". لكن هذه الملاحظة ليست كافية، إنها تعبر بدلا من ذلك عن المحاولة التي لا طائل من ورائها للتخلص مما هو معياري على نحو غير قابل للاختزال من خلال شرح فكرة معيارية بفكرة معيارية أخرى. تُفسر الأسباب هنا من خلال الإشارة لـ"التبرير المعقول" و يُفسر"التبرير المعقول" باللجوء إلى فكرة "الأداء المثالي"، ويُفسر "الأداء المثالي " في ضوء غياب "التشتت" و"الخلل". إن المرء ليس أقرب للتفسير الطبيعي لما هو معياري في نهاية الأمر عن بدايته. يبدو أن هارمان غير قادر أو غير راغب في مواجهة حقيقة أن مذهبه الطبيعي سوف يدمر فكرة العقلانية ذاتها.

من خلال تهذيب نفسه بتلك الملاحظات، يستطيع المفكر الأخلاقي اللامعرفي الموافقة على أن مذهبه الطبيعي لا يستطيع أن يكون شاملا، وأنه لابد أن يقبل حقيقة بعض القضايا المعيارية المتعلقة بتكوين الاعتقادات. ألا يستطيع أن يستمر في إنكاره لأن بعض المزاعم الأخلاقية المحددة يمكن أن تكون صحيحة؟ يستطيع القيام بذلك حقًا. لكن ماذا سيكون الأساس المنطقي لموقفه؟ وذلك حيث إن الاعتبارات المعطاة حتى الآن ضد إمكانية قيام حقيقة أخلاقية، إذا كانوا يعترفون بها على الإطلاق، تقوم أيضًا في مواجهة الحقيقة المعيارية بشكل عام، إن هذا المذهب شبه الطبيعي يبدو غير قادر على تبرير استثنائه للحقيقة الأخلاقية.

---

(1) Harman, Nature of morality, p. 125.

(2) Ibid., pp. 129-30.

وبالتالي، فإن إحدى الطرق التي يمكن للمذهب اللامعرفي من خلالها أن يثبت إمكانية قبوله، هي أن ينجح في الكشف عن بعض من هذه الأسس للتمييز بين المزاعم الأخلاقية والمزاعم المعيارية بشأن الاعتقاد. ليس لدى حجة قبلية لأبين من خلالها أن هذا الأمر لا يمكن القيام به. لكن من المنصف أن نقول إن الفلاسفة الذين يعتنقون نسخة ما من الحجة ضد المعرفية الأولى، لم يعترفوا بشكل عام بأن مثل هذا الأمر يجب اعتباره مهمة ملقاة على عاتقهم. كما أنه ليس من الواضح أي صيغة يمكن أن تتخذها هذه التفرقة. ربما تكون إحدى الأفكار الجاهزة هي أن مزاعم الأخلاق لابد وأن تبدو غريبة، إذا ما أُخذت على أنها صحيحة، لأنها آمرة وملزمة بطبيعتها، بينما تتضمن المزاعم المعيارية بشأن الاعتقاد أوامر ذات طبيعة افتراضية محضة (أعني أنها تنطبق علينا فقط في حالة رغبتنا في السعي وراء الحقيقة وتجنب الخطأ)، ومن ثَمَّ فإنه يمكن اعتبارها صحيحة أو خاطئة دون افتراض وجود حقائق معيارية. لكن هذه الطريقة في التعارض بين كلا النوعين من المعايير مزدوجة الشك. أولا، تبدو المعايير المتعلقة بالمعتقدات آمرة وملزمة (أي تأخذ صيغة الأمر) بشكل عام مثل المعايير الأخلاقية. فعندما يتعلق الأمر بتقرير ما نعتقد بصحته، ألا يفترض أن نسعى وراء الأهداف التي تروج لها هذه المعايير، ألا يفترض أن نطلب الحقيقة ونتجنب الخطأ، سواء كنا نرغب في ذلك أم لا؟ وثانيًا، لا تستطيع المزاعم المعيارية التي هي افتراضية في صيغتها، إذا ما اعتبرناها صحيحة، أن تفلت من أي تضمينات غير طبيعية Non Naturalistic تحتوي على مزاعم آمرة وملزمة تكونت بصورة مشابهة. إن القضية "إذا كنت تسعى وراء X، ينبغي عليك أن تقوم بـ Y" تتضمن أمرًا ملزمًا صيغته" إما ألا تسعى وراء X أو أن تقوم بفعل Y"، وهو أمر ملزم على الرغم من كونه غير أخلاقي، لكنه ذو صيغة آمرة قطعًا، وملزمة لأي مما يمكن أن يرغب فيه الفاعل العاقل. ولهذا السبب لا تبدو آفاق المذهب "شبه الطبيعي" واعدة.

أعتقد أنه لا توجد إلا صيغة واحدة أخرى يمكن أن يتخذها المذهب الأخلاقي اللامعرفي. فبدلا من طلب العثور على سمة خاصة للمزاعم الأخلاقية، يمكن أن يلتف المرء حول ذلك وذلك باعتناقه للفكرة التي مفادها أن كل المزاعم المعيارية، حتى تلك المتعلقة بما ينبغي أن نعتقده، ليست صحيحة أو خاطئة. يمكن للمرء حينئذ أن يعترف،

بالمعنى الدقيق للكلمة، بأنه ليس من الصحيح أننا مضطرون للتقيد والالتزام بمعظم القوانين الأساسية للتعقل، حيث إن هذه القوانين ليست ببساطة سوى قواعد نفضل أن نعمل وفقًا لها. ينبغي على المرء أن يقر بأن هذا لا يمثل الرأي الصحيح بشأن ما ينبغي أن نعتقده عن العالم، ولكنه بالأحرى الرأي الذي يفضله أتباعه. إذا اعتنق فريق آخر رأيًا مناقضا عن الواقع واعتبروا أن بعض المزاعم الأخلاقية صحيحة، فإنهم حينئذ لن يكونوا بصدد اقتراف خطأ بل سيكونون بصدد القيام بما لا يفضل المفكرون اللامعرفيون القيام به، مثل هذا المنظور يعد متسقًا بحق. لكن على أي نحو يمكن أن يعد جذابًا؟ مَن يستطيع أن ينظر إلى مسألة كيف ينبغي أن نفكر، إلا باعتبارها مسألة تفضيل؟

يعتقد بعض الفلاسفة أن هذا المذهب اللامعرفي المكتسح يستطيع حقًا أن يستوعب فكرة أن التمييزات المعيارية الجوهرية، بما في ذلك الاختلاف بين الصواب والخطأ الأخلاقيين، مستقلة عن تفضيلاتنا[1]. دون الاضطرار للإقرار ضمنًا بوجود حقيقة معيارية مستقلة. بدلا من ذلك، تعبر العبارة ببساطة عن قبولنا لنظام ثان من المعايير ينبغي على أثره أن نقبل المعيار المعطى حتى إذا لم نكن نرغب فيه. ليس هناك شك في أن العبارة تعبر عن قبول هذا النظام الثاني من المعايير. لا يحتاج المفكر الأخلاقي المعرفي للاختلاف مع ذلك، لكن هل هذا هو كل ما تتضمنه العبارة؟ إن السؤال الحاسم هو لماذا قد يعتقد شخص ما بأنه يجب أن يقبل المعيار المعطى سواء كان يريد أو لا يريد القيام بذلك؟ ستكون الإجابة الطبيعية عن هذا السؤال هي أن هذا الشخص يعتقد حقًا أنه يؤمن بما تلزمه به هذه المعايير. بالطبع لا يستطيع المفكر الأخلاقي اللامعرفي الذي ننظر في أمره الآن أن يقبل هذه الإجابة. لكن ترى ما نوع الإجابة التي يستطيع أن يزودنا بها؟ تبدو الإجابة ببساطة هي أن هذا الشخص ينبغي فقط أن يقبل المعيار سواء كان يريده أو لا يريده، لأنه ببساطة يفضل القيام بذلك. (هذا هو التفضيل الذي تعد مزاعم النظام الثاني من المعايير وفقا له مجرد تعبير).

---

(١) انظر على سبيل المثال Gibbard, Wise Choice, Apt Feelings, pp. 164-70؛ وأيضًا انظر Blackburn, Spreading the word, pp. 217-20. حيث نجد أن آراء كلا المؤلفين ليست واضحة تمامًا فيما يتعلق بإذا كان ينبغي أن يمتد المذهب اللامعرفي ليشمل المزاعم المعيارية بشكل عام.

هذا التحليل يعد أقل قدرة على الاستيعاب مما يقترح أنصاره؛ حيث يعد إدراكنا لأن الصواب والخطأ الأخلاقيين مستقلان عن تفضيلاتنا فقط بقدر تفضيلنا لأن يكـون الأمر كذلك، بحيث إن قواعد التعقل تصبح مستقلة عما يحتمل أن نريـده فقـط بقـدر رغبتنا في ذلك، يبدو مقوضًا لأي ثقة يمكن أن نمتلكها في موضوعية هذه المعـايير. إن التمييز بين تفضيلات من النظام الأول والتفضيلات من النظام الثاني لـن يـستطيع تجنب حقيقة أن صدق معايير كل من الفكر والفعل لن يكـون سـوى مـسألة تتعلـق بتفضيلاتنا. إذا كان هذا ما نعتقده حقًا، لن يوجد حينئذ ما يمنع اختيارنا لرصد المعايير التي ترضينا. من الأفضل أن نسمى هذا الموقف بالاسم الملائم له، ألا وهو المـذهب اللاعقلاني. لم تكن هذه النظرة غير مسبوقة. فكما رأينا في الفصل السابق، يكمن قلب فلسفة نيتشه في إعلانه لأن كل القيم – أخلاقية وجمالية وعلمية– هي ببـساطة شـيء نخترعه. أشك في أن الفلاسفة الأنجلو-أمريكيين ذوي القناعات الطبيعيـة سـيكونون حريصين على وضع أنفسهم تحت راية نيتشه. لكن يبدو أن هذا هـو المكـان الـذي ينتمون إليه.

٣. وحدة العقل النظري والعقل العملي

تعد الحجة الثانية المهمة في ترسانة المفكر اللامعرفى هي تلك التي جعل منهـا هيوم حجة شهيرة. من المستحيل، كما كتب هيوم "أن يتم التمييز بين الخيـر والـشر الأخلاقيين، من خلال العقل، حيث إن لهذا التمييز تأثير على أفعالنا التي يعـد العقـل وحده غير قادر عليها"(١).

هناك مقدمتان لهذه الحجة، وللصياغة الدقيقة لكل منهما مزاياها. تعـد مقدمـة هيوم الأولى والرئيسة هي أن العقل – والذي كان يقصد به عملية التعقل– نفسه خامل في دوافعه. يجب في حقيقة الأمر التعبير عن هذه المقدمة بشكل أكثر اتساعًا باعتبارها

---

(١) Hume, A Treatise of Human Nature, L. A. Selby-Bigger (ed.) (Oxford University Press, 1975), p. 462. تعود هذه الحجة في واقع الأمر لفرانسيس هاتشسون Francis Hutcheson, Illustrations on the moral sense (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 120-2.

تتضمن أن الاعتقاد belief خامل في دوافعه. وأعني بـ "الاعتقاد" الحالة السيكولوجية التي يقرر المرء فيها أن شيئًا ما صحيح أو خاطئ، وهى حالة يتضح بشكل رئيسي أن عملية تعقلها يمكن أن تُنتج معرفة. تؤكد المقدمة الأولى إذن أن الاعتقاد بوجود الأشياء على صورة ما لا يمكن أن يدفعنا من تلقاء نفسه للتصرف بشكل أو بآخر. يمكن أن يكون لهذا الأمر، وفقًا لهيوم، تأثير على الفعل فقط في صلته بالعاطفة أو الرغبة، ذات الحالة المؤثرة، وهو ما يعد أمرًا مختلفًا تمامًا عن الاعتقاد.

أما المقدمة الفرعية الثانية فهي أن المزاعم الأخلاقية ليست خاملة من الناحية الدافعية: فلكي نعتقد أن مسارًا ما للأحداث، على سبيل المثال، يعد في حد ذاته خيرًا أو شرًّا معناه أن نتحرك للسعي وراءه أو لتجنبه، أو أن نتحرك للتوصية به أو إدانته لدى الآخرين، هذا بالطبع على الرغم من أن الدوافع المعاكسة قد تَسود هذا الموقف. ومن ثَمَّ يصبح الاستنتاج النهائي هو أن مزاعم الأخلاق لا يجب أن تُفهَم على أنها اعتقادات، حيث إنها غير قادرة على تكوين معرفة. وعلى هذا الأساس، تشير الحجة بشكل مباشر إلى مفهوم تعبيري Expressivist عن مزاعم الأخلاق: فنظرا لأنها غير قادرة حقا على أن تصف أي شيء، فإنها لا تملك إلا التعبير عن تفضيلات أولئك الذين قاموا بوضعها. لا تزال حجة هيوم هذه تحظى بإجماع العديد من المفكرين اللامعرفيين اليوم(1).

لكن هذه الحجة ضد المعرفية ليست مقنعة للغاية كما تبدو في حقيقة الأمر؛ حيث يمكن أن يقال الكثير في معارضة كلٍّ من مقدمتيها. دعونا نبدأ بالمقدمة الفرعية، من الواضح للغاية أن مزاعم الأخلاق لها تأثير واضح على الإرادة، وهو تأثير غاية في الوضوح بحيث إنها تصبح بالتبعية "مُرشدة للفعل"؟ يسمى هذا الرأي عادة بالمذهب

(1) See C. L. Stevenson, "The Emotive Meaning of Ethical Themes" (1973), reprinted on pp. 415-29 in W. Sellars and J. Hospers (eds.) Readings in Ethical Theory (New York: Appleton-century-Crofts, 1952); R. M. Hare, The Language of Morals (Oxford University Press, 1952). p. 29.; J. L. Mackie, Hume's Moral Theory (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), pp. 54-5 and idem, Ethics, pp. 23, 40; Blackburn, Spreadind the Word, pp. 187-8.

الداخلي Internalism. هل صحة المذهب الداخلي واضحة للغاية؟ لا أعتقد هذا، يبدو من الممكن للغاية الاعتقاد بأن مسارًا معينًا للأفعال صحيح أخلاقيا دون أن نشعر على الإطلاق بأننا ملزمون بالسعي وراءه بأنفسنا (أو بتزكيته لدى الآخرين) ليس الأمر أننا سنعتقد حينها ببساطة أن الآخرين يعتقدون بالصحة الأخلاقية لهذا الفعل. على العكس من ذلك، يمكن أن نتفق على أنه يجب علينا القيام بالفعل حقا من منطلق أخلاقي، ومع ذلك لن نستنتج من هذا المنطلق تشريعاتنا المتعلقة بما نفعله. يجب في مثل هذه الحالة ألا يكون لدينا ولاء للأخلاق – ولا أعني بهذا (كما سأوضح لاحقًا)، أننا يجب أن نتخلى عن الرغبة في السلوك على نحو أخلاقي، لكني أقصد أننا لن نؤمن بأنه يجب علينا القيام بذلك. سوف نؤمن بأن أشياء معينة مطلوبة منا على نحو أخلاقي في الوقت نفسه الذي نؤمن فيه بأن نقوم بالتشريع وفقًا لنوع آخر من المعايير. إن المفكر الأخلاقي قادر على تحديد ما هو صائب أخلاقيا على النحو نفسه الذي يكون فيه الفقير قادرًا على تحديد متطلبات آداب السلوك "الإيتيكيت".

علاوة على ذلك، تبدو المزاعم الأخلاقية المتعلقة بأحداث أو أشخاص في الماضي عادة، والتي تشير من ثَمَّ لإمكانات منفتحة للسلوك والفعل، وكأنها لا تملك تأثيرا ضروريا على الإرادة. إن التفكير في وصف بروتس بالنبيل أو نيرون بالشرير لابد أن يحرك الإرادة بطريقة ما، أو التفكير بأن هذا الوصف لابد أن يتضمن حلا لتوجيه سلوكنا وفقًا للأمثلة التي يضربونها أو من خلال توصية مشابهة للآخرين، معناه أن نستبدل بالخبرة نظرية مسبقة الفهم. ربما يكون من الصحيح حقًا أننا لا نستطيع أن نقيم الماضي على هذا النحو ما لم نفهم أولاً كيف نستخدم مصطلحات التقييم هذه لتوجيه سلوكنا الحاضر والمستقبل. لكن هذه النقطة لن تنقذ المقدمة التي نقوم بمساءلتها. إن مزاعم الأخلاق المتعلقة بالماضي، مهما كانت القدرة على صنعها قدرة اشتقاقية، عادة ما توجد على نحو لا يتضمن حقا أي تحريك ضروري للإرادة. لهذا السبب أيضًا لن يكون من المفيد أن نعترض بأنه بينما لن تكون المزاعم الأخلاقية للمفكر الأخلاقي مُوجهة للسلوك بطبيعتها، فإن تقييماته للسلوك، مهما كانت، سوف تكون كذلك (أي مُوجهة للسلوك بطبيعتها)- وبتعبير آخر، فإن مقدمة هيوم، والتي مفادها أن تقييماتنا العملية، سواء كانت أخلاقية أو غير ذلك، إذا ما

صيغت بشكل ملائم لابد وأن تحرك إرادتنا. يمكن للمفكر الأخلاقي، أيضا، أن يوظّف معاييره للتعليق الخالص على الماضي. لهذا السبب وبينما لا يترك تقييمنـــا للماضـــي إرادتنا للسلوك على نحو غير مكترث، فإن هذا الأمر لا يمثل حقيقة المزاعم الأخلاقية باعتبارها كذلك. إنه تأمل لولاتنا للأخلاق باعتبارها موجهةً للسلوك، ولاعتقادنا بـأن موضوع التقييم لابد أن يتضمن إمكانية للسلوك تكون متاحــة لنــا ولأولئــك الــذين نخاطبهم.

ليس هناك شك في أن العديد من الفلاسفة الملتزمين بإمكانية المعرفة الأخلاقيـــة افترضوا أيضًا أن الاعتقاد الأخلاقي Moral Belief يحرك الإرادة على نحو ضروري. كان هذا هو رأى صمويل كلارك، الذي كان بمنزلة هدف هيوم الرئيس(١). لكن هــذا ليس سببًا يجعل المفكرين المعرفيين الأخلاقيين مستمرين في اعتناقهم للمذهب الداخلي Internalism، ولهذا انقلب الأمر ضدهم على يد أتباع هيوم(٢). إن الرأي المعقول هــو أن الخطاب الأخلاقي يكون في بعض الأوقات ذا صيغة وصفية تمامًا فـــي مقــصده، ويكون موجهًا للفعل في أوقات أخرى أيضًا، ويتوقف ذلك على غرض الذين يشتركون في الخطاب) Discourse (٣). إذا كان من المحتمل لهذا الرأي أن يسمى بــــ"المــذهب الخارجي" Externalism فإن المذهب الخارجي يبدو بمنزلة موقف صائب من العلاقـــة بين المزاعم الأخلاقية والدوافع Motivations. ومع ذلك، لا يجب أن يُفتــرض، كمـــا يحدث عادة، أنه إذا كانت الأحكام الأخلاقية للمذهب الخارجي موجهة للفعل بطبيعتها، فإنها حينئذ لا تستطيع أن تحدث إلا بالاقتران مع الرغبة. وكما اقترحت، فإن العنصر الضروري للإرادة لكي تتحرك ربما يتمثل بدلا من ذلك في معتقدات إضافية.

(١) انظر لعمل صمويل كـــلارك Discourse of natural religion, vol. 1, pp 198-9 in D. D. Raphael (ed), British moralists (oxford university press, 1969).

(٢) للوقوف على ملاحظة مشابهة بواسطة جوناثـــان هاريـــسون Jonathan Harrison انظـــر كتـــاب Hume's moral epistemology (oxford university press. 1976), pp. 13-15, 54، يمكن لماكى أن يرد على هذا بأن هاريسون قد تخلى عن العنصر الأساسى للموقف المعرفى؛ انظر لهــذا فـــي Hume's morla theory p. 55.

(٣) لرأى مشابه لذلك انظـــر G.J. Warnock, the object of morality (London: methyen, 1971), pp. 125-38.

إن المقدمة الرئيسية في الحجة الهيومية[1]، وأعني بذلك أن التعقـل Reasoning وحده (أو بمعنى أوسع، الاعتقاد وحده) لا يمكن أن يحركنا للفعل، ليست في حـال أفضل من ذلك. إن أسس هيوم نفسه في تبنى هذه الحجة ليست مقنعة، حيث إنها يجب أن تتضمن أيضًا أن التعقل وحده (أو الاعتقاد وحده) لا يستطيع أن يدفعنا للاعتقاد بأي شيء. إن الاعتقاد وحده لا يستطيع أن يحركنا نحو الفعل، هكذا جزم هيوم، وذلك لأن أحكام العقل تمثيلية، وبإمكانها أن تكون صحيحة أو خاطئة، بينما لا يمكن للأفعـال أن تكون على هذا النحو، لكن الاعتقاد أو الوصول للاعتقاد، باعتباره نقيـضًا لمحتـوى الاعتقاد، لا يمكن له أن يكون صحيحًا أو خاطئًا أيضًا. ولهذا فإن المقدمة الأولى كمـا فهمها هيوم، سوف تعنى أيضًا أن العقل لا يستطيع أن يكون جـدليًا، ولا يـستطيع أن يقنع أحدا بالاعتقاد، أو ينتج مثل هذا الاعتقاد[2].

يصعب أن نرى كيف أن أي فهم آخر للمقدمة الرئيسية (سوف أحدد المناقـشة هنا بالمضمون الدافعي للعقل، لكن النتائج يمكن أن تمتد بسهولة للمـضمون الـدافعي للاعتقاد) بإمكانه أن يتجنب هذه النتيجة التي يجب أن تعتبر يقينا غير مُرحـب بهـا. ربما كان هيوم نفسه مستعدًا لقبولها في ضوء مذهبه الشكى العام من قوى العقل، لكن ليس هذا هو الإطار الذي تستمر حجة هيوم من خلاله في شحذ المؤيدين اليوم. فلـيس باستطاعتهم التخلص من قبول أن العقل غير قادر على إنتاج الاعتقاد، لأنـه إذا كـان هذا الأمر صحيحا، فإنه لا يمكن أن يوجد شيء علـى غـرار التعقـل أو الوصـول للاعتقاد بواسطة الاستدلال من أشياء أخرى.

تبدو حجة هيوم الآن، إذا كان العقل قادرًا على إنتاج الاعتقـاد، عـاجزة عـن إيضاح أنه لا يستطيع أن ينتج الفعل (أو إرادة الفعل). من الممكن بالطبع، إذا وصـلنا من خلال التبرير العقلي للنتيجة التي مفادها أن بعض الأفعال ينبغي القيـام بهـا، ألا نشعر بأي اضطرار لتنفيذ ذلك والقيام بهذه الأفعال حقا. ولكن أيا كانت الطريقة التـي

---

(١) نسبة إلى الفيلسوف الإنجليزى دافيد هيوم (المترجم).

(2) See R. Edgley, "Practical Reason," pp. 18-32 in Raz (ed.), Practical Reason (Oxford University Press, 1978).

نحلل بها هذا النوعِ المعروف جيدا من الخلل في التبرير العملي فإن الحقيقة الحتمية هي أن هناك إخفاقًا نظريًّا آخر يتطابق معها تمامًا: فمن الممكن على نحو مكافئ وفقا للاستنتاج السابق ألا نشعر بأي التزام نحو بعض الاعتقادات التي نتبناها. إن التبرير العملي ذاته ليس أكثر صمودًا من التبرير النظري.

عادة ما يكون من الصحيح أن مجادلتنا بأن بعض الأفعال يجب القيام بها، تقودنا إلى القيام بها بالفعل فقط في ضوء الحالة المؤثرة أو الرغبة التي نظن أن الفعل سيكون بمنزلة الإشباع الأمثل لها. إن المجادلة بشأن كيفية الوصول إلى ما نريده يمكن من ثَمَّ أن تدفعنا للتصرف فقط لأنها تخدم رغبتنا في شيء ما. من الصحيح أيضًا أننا لا نجادل، أو على نحو أكثر دقة، نعتقد بأننا لسنا مضطرين للمجادلة دفاعًا عن أن اعتقادنا بشيء ما سببه قدرة هذا الاعتقاد على تلبية بعض رغباتنا على النحو الأمثل. لا ينبغي أن نصدق شيئًا ما لمجرد اعتقادنا بأنه سيوصلنا لأمر يتصادف أننا نرغب فيه. على العكس من ذلك، نرى أن الاعتقادات يجب أن تصاغ في سبيل إرضاء معاييرنا وأهدافنا المعرفية التي نؤمن بأنه يجب أن ندعمها.

ومن ثَمَّ فإن هناك مرحلة يمكن أن يفترق عندها كل من العقل العملي والعقل النظري، لكن ترى أي حجة يمكن لها أن توضح لنا أنهما يجب أن يفترقا دائما؟ لماذا لا نستطيع أن نجادل بشأن ما نفعله، لا بهدف الوصول إلى ما نرغب فيه، ولكن لأنه ببساطة يتوافق مع معتقداتنا بشأن الطريقة التي ينبغي أن نتصرف بها؟ لماذا يعجز العقل العملي في بعض الأحيان عن تحريكنا كما يفعل العقل النظري، دون ضغط من حالة مؤثرة ما؟ نعتقد أنه (أي العقل العملي) يستطيع ذلك بالفعل، عندما نفترض قدرتنا على التوافق مع المعايير الأخلاقية "الآمرة" (الملزمة) وفي حقيقة الأمر، هذه هي الطريقة التي تقدم بها المعايير النظرية نفسها. إننا نعتقد، في هذه الحالة، بوجود مطالب طبيعية نستطيع، بل ويجب علينا الوفاء بها لأنه ينبغي علينا القيام بذلك، وليس لأننا نستطيع من خلالها أن نشبع رغباتنا. لقد أثيرت الشكوك حول معقولية المعايير الأخلاقية الآمرة والملزمة(١). لكن يمكن للمرء أن يتساءل في نهاية الأمر إذا ما كانت

(١) انظر الفصلين الأول والثانى من هذا الكتاب.

هذه المعايير تضع الفهم التقليدي والمعتاد للمعايير النظرية هو الآخر موضع التساؤل. قطعًا، لا يمكن استخدام حجة هيوم بشأن هذه المقدمة الرئيسة لتعضيد هذه الشكوك، إلا على أساس من إنكارنا لقوة العقل وحده على دفعنا للاعتقاد.

سيعترض البعض على ذلك بأنه، في سبيل حثنا على الفعل، لابد في نهاية الأمر لبعض الأفعال التي تعتبر بمنزلة واجباتنا الملزمة أن تعمل سويًّا، إن لم يكن ذلك مع رغبة خفية ما، فعلى الأقل مع الرغبة في تلبية واجباتنا الملزمة. ومع ذلك، فإن الأساس الوحيد لجعل هذه الرغبة من المسلمات هو رغبتنا في التمسك بالنظرية الهيومية مهما كان الثمن. لماذا يجب ألا نكتفي بإيماننا بأنه يجب علينا القيام بواجباتنا الملزمة، بل نتجه أيضًا للرغبة في القيام بها، لكي يكون دافعنا للفعل ناتجًا عن استنتاجنا لأن بعض الأفعال تعد بمنزلة واجباتنا الملزمة؟ وعلى الرغم من أنه يجب علينا، كما ذكرنا من قبل، أن نشعر بالولاء نحو هذه الواجبات، إذا كان هناك ما سيدفعنا للتجاوب معها (وليس فقط مجرد تطبيقها كما سيفعل مَن يتصرف خارج قواعد الأخلاق) إلا أننا يجب أن نتساءل لماذا يتخذ هذا الولاء شكل الرغبة بدلا من محض الاعتقاد بأننا يجب أن نتجاوب مع الواجبات الملزمة؟ يمكننا أن نفهم هذا الولاء على النحو الأمثل باعتبار أن جذوره لا تكمن في طبيعة العقلانية التطبيقية ذاتها، بل في تدريبنا على أحد أنماط الحياة (انظر الفصلين الأول والثاني)؛ لكن من المؤكد أن التنشئة الاجتماعية تستطيع أن تنتج اعتقادات كما تستطيع أن تنتج رغبات. إن افتراضنا بأن الولاء لهذه الأخلاقيات يجب أن يتضمن رغبة ما نقوم على ملاحظتها لا يعد متفوقا في نهاية الأمر على الرأي الذي مفاده أننا لا ينبغي فقط أن نؤمن بضرورة كوننا عقلانيين في تبنينا للمعتقدات، بل ينبغي أيضًا أن نرغب في أن نكون عقلانيين عند تبنينا إياها، وإذا كانت النتيجة التي نصل إليها هي أن اعتقادًا ما هو اعتقاد عقلاني، فإن هذا معناه أن نتحرك لتبنى هذا الاعتقاد. مرة أخرى، سيكون معنى هذا إنكار أن التبرير العقلاني وحده يستطيع أن يحركنا نحو الاعتقاد – وهى نتيجة لا تملك إلا أن تجذب هؤلاء القليلين (ربما مثل هيوم نفسه) الذين يتبنون مذهب الشك العام بشأن قوة التبرير العقلاني.

ترى الحجة الهيومية(*) في عمومها أن مزاعم الأخلاق – أو على نحو أكثر عمومية المزاعم بشأن ما ينبغي أن نفعله– لها قوة محفزة تغيب عن العقل بوصفه كذلك، أو بمعنى أوسع، عن الاعتقاد بوصفه كذلك. وبناء على ذلك تذهب هذه الحجة إلى أن مزاعم الأخلاق في حقيقة الأمر ليست معتقدات Beliefs على الإطلاق، ومن ثم فإنها لا يمكن إن تشكل معرفة Knowledge. إن اعتراضي على المقدمة الأولى (إذا لم يكن المقصود من ورائها التعبير عن نزعة عامة للتشكك في العقل) يرجع في حقيقته إلى أنها تعتمد على ثنائية لا يمكن الدفاع عنها للنظرية والممارسة. في ظل ظروف عادية، تدفعنا البرهنة على ما ينبغي الاعتقاد به إلى الاعتقاد حقًّا بشيء ما. إن العقل في إدارته لعملية الفهم، ليس محايدًا من الناحية الدافعية. إن المعتقدات المعيارية التي توجِّه مثل هذه البرهنة، أي المعتقدات المتعلقة بالكيفية التي نقرر بها ما ينبغي أن نعتقد بصحته، لها من ثَمَّ تأثير ضروري على الإرادة. وفي هذا الصدد، فإنها لا تختلف عن مزاعم الأخلاق التي تظهر في مجادلاتنا بشأن كيفية السلوك والتصرف. (إنني أطرح من اعتباري هنا مزاعم الأخلاق التي لا تتعلق بالاحتمالات المفتوحة للتصرف أو التي لا تسيطر على ولائنا، كما أطرح من اعتباري أيضًا المزاعم المتعلقة بالسلوك الملائم للفهم والتي لا تنتمي إلى جدالنا بشأن ما ينبغي الاعتقاد بصحته، لأنه في مثل هذه الحالات لا يوجد تأثير ضروري على الإرادة. وبالمثل أيضًا، فإن اضطرابات الإرادة التي من شأنها أن تجعلنا لا مبالين تجاه القيام بما نعتقد أنه ينبغي القيام به، لا تختلف كثيرًا عن الاضطرابات التي يمكن أن تجعلنا لا مبالين بشأن الاعتقاد بصحة ما نعتقد أنه ينبغي الاعتقاد بصحته. وأخيرًا، يبدو أنه لا توجد ثمة طريقة لتوضيح أن عملية البرهنة على ما ينبغي أن نفعله لكي تدفعنا نحو الفعل والسلوك فإنها لابد – دائما وليس فقط في بعض الحالات– أن تخدم رغبة معطاة من نوع ما، وباستثناء ذلك فإن تطبيق هذه البرهنة على ما ينبغي الاعتقاد بصحته لا يمكن أن تدفعنا من تلقاء نفسها نحو الاعتقاد. وبالموافقة، كما ينبغي لنا، على أن البرهنة وحدها يمكن أن تدفعنا نحو الاعتقاد، فإنه لا يوجد لدينا من ثَمَّ أساس لإنكار أن البرهنة وحدها يمكن أن تدفعنا نحو السلوك والتصرف. هنا يكمن الخطأ

(*) أي الحجة المستوحاة من فكر الفيلسوف الإنجليزي (ديفيد هيوم).

الأساسي في حجة هيوم؛ فمن الناحية الدافعية، لا يوجد اختلاف ضروري بين البرهنة النظرية والعملية، بين فعل الفهم وفعل التصرف والسلوك. إن الاختلاف بينهما يجب أن يكون اختلافًا في المحتوى فقط.

إن الحجة الهيومية، في ضوء الثنائية التي تعتمدها بين النظرية والممارسة، تنكر الحالة المعرفية لمزاعم الأخلاق على نحو يجعلها ترفض هذه الحالة أيضًا فيما يتعلق بالمزاعم المعيارية بشكل عام. في الواقع، لا تعد الأحكام المعيارية بشأن ما ينبغي الاعتقاد بصحته أقل أو أكثر من "دوافع موروثة"، إنها ليست أقل أو أكثر تشكيلاً للإرادة من الأحكام المعيارية بشأن ما ينبغي أن نقوم به. لهذا السبب، فإن الحجة الهيومية تحمل العيب الجوهري نفسه الموجود بالحجة الأولى ضد المعرفية Anticognitivist التي قمت بالنظر فيها. إنها تتضمن أيضًا أن السلوك والإدارة الملائمين للفهم لا يمكن أن يكونا موضوعا للمعرفة. إن الحجة الهيومية بإخفاقها في التفرقة بين المزاعم الأخلاقية والمزاعم المعيارية بشكل عام، تجد نفسها من ثَمَّ في مواجهة المعضلة نفسها. فإذا كانت هذه الحجة ترى في نفسها الرأي الصحيح بشأن الطريقة التي يجب أن نفكر بها في مزاعم الأخلاق، فإنها تناقض نفسها. لكنها إذا ما قبلت بشجاعة الاستنتاج الذي مفاده أنه لا توجد إجابة صحيحة للسؤال المتعلق بالطريقة التي ينبغي أن نفكر بها، فإنها حينئذ تجنب نفسها التناقض الذاتي ولكن فقط على حساب اعتناق اللاعقلانية. إن هؤلاء الذين يجدون هذا الثمن مرتفعًا للغاية ليس أمامهم مفر من الإقرار بأن مزاعم الأخلاق يمكن أن تشكل صورة من صور المعرفة، تلك التي يقع نطاق سيطرتها ضمن فئة من أسباب ومبررات الفعل.

٤. نموذج الإدراك الحسي للمعرفة الأخلاقية

حتى الآن كان اهتمامي منصبًا على تفتيت قوة الحجج ضد المعرفية ولذلك كنت مصرًّا على المبدأ الذي مفاده أن مزاعم الأخلاق تنتمي المزاعم المعيارية بشكل عام. لهذا المبدأ أيضًا استخدام آخر أكثر إيجابية. إنه يشير إلى اعتبار ملائم يمكن لطبيعة المعرفة الأخلاقية أن تتخذه. إن المعرفة الأخلاقية ينبغي النظر إليها بوصفها نوعًا، ضمن أنواع أخرى، من المعرفة المعيارية – أي المعرفة المتعلقة بما ينبغي علينا

الاعتقاد بصحته والقيام به. يبدو لي أن الأخلاقيين المعرفيين قد خالفوا هذا المبدأ تقريبًا كما فعل نظراؤهم من الأخلاقيين ضد المعرفيين. لأنه في ضوء هذا المبدأ يجب أن يظهر أمامنا الخطأ في فهم نموذجين مؤثرين للغاية من المعرفة الأخلاقية(١).

الأول منهما هو نموذج الإدراك الحسي للمعرفة الأخلاقية، وأكثر أنصاره تميزًا كان جون مكدويل John McDowell من خلال عدد من الكتابات التي نشرت في عقد الثمانينيات 1980's (وكما سأذكر لاحقًا، يبدو أنه قد تخلي عن هذا الرأي، حسبما سأقوم بالشرح)، كان هدف مكدويل هو لفت النظر والتأكيد على التشابه بين خبرة القيمة الأخلاقية والإدراك الحسي للصفات الثانوية(٢). إن الألوان الظاهرية وعدد آخر مما يسمي بـ"الصفات الثانوية" تعد ذاتية بالطبع، بمعنى أن الفهم الملائم لمعالجتها من خلال شيء ما لابد وأن يشير إلى قدرات الإدراك الحسي التي نمتلكها. وبالتالي، فإن كون "موضوع" ما أحمر اللون معناه أن هذا الموضوع يبدو كذلك (أي أحمر اللون)

---

(١) هناك أحد المواقف المهمة بشأن حالة المزاعم الأخلاقية لم أقم بفحصه عن قرب وهو "البنائية الأخلاقية" Moral Constructivism. فبينما يتجه هذا المذهب إلى أن الأخلاق هي أحد موضوعات العقل، فإنه ينكر وجود أي حقائق أخلاقية مستقلة عن تصورنا لذواتنا باعتبارها من يقوم بإعداد القواعد العادلة للتفاعل. إن الأسباب والمبررات الأخلاقية ليست سوى قواعد نقوم ببنائها وفرضها على أنفسنا. يبدو أن هذا الموقف هو موقف كانط نفسه والعديدين ممن اتبعوه. ومع ذلك فإن اتساقه النهائي، يعد موضع شك. من المؤكد أن القاعدة التي نقوم ببنائها تعد معقولة، ليس لأننا ببساطة قمنا ببنائها، ولكن لأنها قاعدة ينبغي أن نضعها لأنفسنا، وأنه من العادل أو الصائب أن نتبناها. يستتبع ذلك ضرورة وجود حقائق معيارية مستقلة عن نشاط التشريع الذاتي الذي نقوم به. علاوة على ذلك، يبدو من المحتمل أنها يجب ألا تتضمن أي حقائق أخلاقية محددة (فيما يتعلق بهذه النقطة، ارجع للفصل الثاني من هذا العمل). يسمح هذا الاستنتاج بالطبع بأن تُفهم بعض من التزاماتنا الأخلاقية على أنها قد بنيت بواسطتنا.

(٢) انظر لعمل: John McDowell "Non-cognitivism and Rule-following" pp. 154-7 ضمن كتاب S. Holtzman and C. Leach (eds.), Wittgenstein: to follow a rule Routledge and Kegan Paul, 1981); "values and secondary qualities" pp. 112-17 ضمن كتاب T. Honderich (ed.), morality and objectivity (Londod: Routledge and Kegan Paul, 1985). وللرجوع إلى نسخة مبكرة من المقاربة نفسها انظر C.I. Lewis, Values and Imperatives (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 19690), PP. 53-4.

في ظل الظروف الطبيعية. على أية حال، وعلى الرغم من هذه الاعتمادية على العقل، فإن الصفات الثانوية ليست ذاتية بهذه البساطة، إنها ليست محض تلفيق يقوم به الخيال. هناك تفرقة أخرى حقيقية، بخلاف التفرقة التقليدية، بين الإدراك الحسي الصائب والإدراك الحسي الخاطئ للون شيء ما. هذا المنظور يعد موضوعيًا، لأن الموضوع الذي يبدو أحمر اللون في ظل ظروف عادية يختلف حقًا عن ذلك الذي يبدو أخضر اللون.

إن خبرتنا الأخلاقية، هكذا جادل مكدويل في ذلك الوقت، ينبغي النظر إليها على أنها ذات بنية مماثلة. إن الطريقة التي تكون عليها الأشياء من الناحية الأخلاقية ليست مجرد فكرة يمكن اقتناصها بعيدًا عن الإشارة للكيفية التي تبدو عليها هذه الأشياء بالنسبة لشخص لديه درجة ما من الحساسية الأخلاقية. ثم زعم مكدويل بعد ذلك أنه ليس ثمة حقيقة أخلاقية مستقلة عن الاهتمامات المحددة التي تكون وجهة النظر الأخلاقية. لكن مكدويل أصر مرة أخرى على أن هذه الاستقلالية العقلية لا تتضمن أن رؤيتنا لبعض الأفعال أو الصفات على أنها جيدة أو سيئة من الناحية الأخلاقية معناها أننا لا نستجيب لشيء ما في الفعل أو الصفة ذاتها. ويمكن أن يظل من الصحيح أن الفعل الذي يبدو سيئًا من وجهة النظر الأخلاقية، يختلف حقًا عن ذلك الذي يبدو جيدًا. إن التمييزات الأخلاقية، على الرغم من كونها ذاتية بإحدى الطرق، ليست ببساطة مجرد إسقاطات نلقيها على العالم، إذ تملك هي الأخرى نوعها الخاص من الموضوعية(1)، كانت أطروحة مكدويل الرئيسية هي أننا ينبغي أن نتخلى عن التعارض التلقائي بين كون شيء ما "ذاتيًا"، أو مستقلاً عقليًا، وبين كونه "موضوعيًا" ويشكل جزءًا من العالم، حينئذ سندرك أنه من الممكن وجود شيء على غرار المعرفة الأخلاقية. إنها في قرارتها إدراك حسي أخلاقي(2).

---

(1) McDowell, "Values and secondary Qualities" pp. 112-17; idem, "Non-cognitivism and Rule-Following," pp. 142, 156-7; idem "Are moral Requirements HypotheticalImperatives?" Aristotalian Society, [suppl. Vol.] 52 (1978), pp. 16-17.

(2) McDowell, "Moral Requirments," P. 23; also David McNaughton, Moral Vision. (Oxford: Blackwell, 1988), chapters 3-4.

إن العيب الأساسي في هذا التصور، مهما يكن من أمر، هو أنه لا يضع في الحسبان المحتوى المعياري للمعرفة الأخلاقية. يمكن لنا بالطبع أن نتحدث عن "رؤية" فعل ما باعتباره سيئًا. هناك أمامنا شيء ما من سماته الأخلاقية كي ندركه. ربما يمكننا رؤيته على أنه سيئ لأننا نرى أنه قاسٍ، وربما يمكننا أن نرى أنه قاس لأنه يتضمن إيذاء مشاعر شخص ما على نحو متعمد. لكن ليس هناك أي معنى لأن نقول إن الفعل يعد شيئًا ما لا ينبغي أن يكونه؛ أي إنه لا يوجد معنى لقولنا إننا ندرك السبب وراء ضرورة عدم القيام بهذا الفعل. إن فكرة الإدراك الحسي تبدو متكلفة على نحو غير ملائم، مما لا يترك أي مساحة لأي نوع آخر من المعرفة على الإطلاق، إذا ما كان لنا أن نتحدث من خلال شيء آخر بخلاف طريق الحديث عن الإدراك الحسي للأسباب. مَن يمكنه أن يفكر في الحديث عن أننا ندرك الأسباب الحسية لقبولنا لنظرية علمية من نوع ما؟

في نهاية المطاف، ربما يكون السؤال حول ما الذي يمكن أن يمثل موضوعًا للإدراك الحسي عن حق، سؤالا على قدر ضئيل من الأهمية. ربما يكون الأمر مجرد موضوع متعلق بالمصطلحات والتسميات. إن ما يهم حقا، ويستحق أن يوضع في مركز الاهتمام، هو التشابه الصوري بين الأحكام الأخلاقية والأحكام المعيارية بوجه عام. في حقيقة الأمر، كان مكدويل مدفوعا منذ البداية لإضافة الإدراك الحسي الأخلاقي وتقديمه بوصفه استجابة مميزة للقيم: إن تعرفنا على شيء ما باعتباره جيدًا أخلاقيا معناه الإقرار بأننا ينبغي أن نوافق عليه ونقبله(1). تشير هذه الملاحظة صوب العنصر المعياري في الحكم الأخلاقي، مع أنها في الوقت نفسه تتلاءم بصعوبة مع مماثلة الإدراك الحسي. وفي محاضراته المتأخرة، يبدو أنه قد انتهى إلى تقدير هذه النقطة. إن مناقشة المعرفة الأخلاقية في محاضرة ليندلي Lindley التي ألقاها عام ١٩٨٧ تترك وراءها مماثلة الإدراك الحسي وتتجه بحكمة نحو إبستمولوجية أخلاقية "تتمركز حول فكرة حساسية العقول(2). كما أن الفكرة التي مؤداها أن الفكر المعياري

---

(1) McDowell, "Values and secondary Qualities," P. 118.

(2) JohnMcDowell, "Projection and truth in ethics," Linley Lecture 1987 (university of Kansas Press 1987), P. 9. إن أحد الجدالات التي تقدم في سبيل الدفاع عن نموذج الإدراك الحسي هو

بشكل عام مرتبط بالرجوع إلى "فضاء من الأسباب" التي "تكون موجودة سواء عرفنا ذلك أو لم نعرفه" تمثل قلب محاضرة لوك Locke Lecture التي ألقاها عام ١٩٩١ بعنوان "العقل والعالم"(١). إن هذا المفهوم عن المعرفة الأخلاقية يخطو على المسار الصحيح.

٥. النزعة الطبيعية المعرفية

ربما لم يكن للمرء، بعد أن يضع في اعتباره الهدف المعتاد من النزعة الطبيعية الفلسفية، أن يتوقع وجود نموذج آخر لاحق ومهم للمعرفة الأخلاقية وذي ملمح طبيعي واضح في مفاهيمه. هذا النوع الجديد من النزعة الطبيعية المعرفية Cognitivist Naturalism، والذي طوره كل من ريتشارد بويد Richard Boyd، ونيكولاس ستورجن Nicholas Suurgeon، وبيتر ريلتون Peter Raiiton، ودافيد برينك David Brink، يقف شاهدا في حقيقة الأمر على الكيفية التي أصبحت بها النزعة الطبيعية، نزعة لا مفر منها(٢). إن السمة المميزة لهذا النموذج هي الطريقة التي يسعي

أنه يضفي معنى معقولاً على حقيقة أن حساسيتنا الأخلاقية تجاه موقف معطى لا تكون قابلة للتفسير البسيط من خلال المصطلحات التي تدور حول المبادئ الأخلاقية التي تحكم الموقف؛ وفي المعتاد يجب أن نكون قادرين على رؤية الحقائق الأخلاقية المرتبطة بالموضوع. هذا هو الرأي الذي نراه على سبيل المثال في McNaughton, Moral Vision, pp. 62, 192. وإنني لأوافق على أن الحساسية الأخلاقية يمكن أن تتضمن ما هو أكثر من مجرد تطبيق للمبادئ، وأعني بذلك ممارسة الحكم، لكن الحكم الأخلاقي يُفهم في أفضل صورة على أنه التعرف إلى الأسباب الأخلاقية التي تقع وراء الأسباب المعطاة من خلال تقبل المبادئ ذاتها. انظر إلى كتابي Patterns of moral Complexity, pp. 7-9.

(1) John McDowell, Mind and the world (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 199.) تقع المناقشة الدقيقة للحكم الأخلاقي بوصفه استجابة للأسباب في الجزء المحدد من الصفحات التالية ٧٨-٨٤.

(2) See, e.g., Richard Boyd, "How to be a moral Realist," pp. 181-228 in G. Sayremccord (ed.), Essays on Moral Realism (Ithaca, N.Y.: Cornell university press, 1988); N. Sturgeon "Moral Exolanations," pp. 229-55 in ibid.; Peter Railton, "moral realism," Philosophical Review 95, no. 2(April 1986), pp. 163-207; and most of all David O. Brink, Moral Realism and The Foundations of Ethics (Cambridge University press, 1989).

بها لمراوغة نقد جورج إدوارد مور G. E. Moore الشهير لـ"المغالطة الطبيعية" Naturalistic Fallacy. ذهب مور إلى أن الخاصية الأخلاقية لا يمكن أن تُعرف من خلال خواص طبيعية (أي خواص فيزيائية وسيكولوجية)، بمعني أن المصطلحات التي تشير إلى خصائص طبيعية ستصبح مماثلة أو مطابقة من حيث المعنى للمصطلح الذي يشير إلى الخاصية الأخلاقية. إلى هذا الحد يمضي الجدل بأن مور كان على حق، لكنه أخطأ في استنتاج أنه إذا كانت المعرفة الأخلاقية ممكنة، فإنها لابد أن تكون معرفة بخواص "غير طبيعية Non-natural". وعلى الرغم من غياب الترادف، فإن الخاصية الأخلاقية، وفقًا لهذا المذهب الأخلاقي الطبيعي الجديد، يمكن أن تتكون من مجموعة من الخواص أو الروابط الطبيعية، سواء كان هذا بالتطابق معها أو بالتوافق من خلالها. ربما تكون الخاصية الأخلاقية في الحقيقة هي الخاصية الموجودة نفسها ضمن الخواص الطبيعية، بالطريقة نفسها التي تكون بها المياه مجرد ذرتي أكسجين وذرة هيدروجين H2o، أو ربما يمكن أن تُدرك أو تتشكل عبر الخواص الطبيعية دون أن تتطابق معها، وتتكون بالطريقة نفسها التي بها الحالات العقلية من حالات مخية بينما تكون متحققة أيضًا بصورة أساسية بواسطة أنساق مادية أخرى (مكافئة وظيفيًّا). إن المعرفة الأخلاقية ممكنة، كما يُزعم، بوصفها معرفة بحقائق طبيعية Natural Facts في نهاية الأمر.

رفض مور الأطروحة الطبيعية القائلة بأن الخواص الأخلاقية هي في حقيقة الأمر خواص طبيعية لأنه اعتقد أن المرء باستطاعته دائمًا أن يتعامل بمشروعية مع مسألة إذا ما كانت أي خاصية طبيعية معطاة هي في حقيقة الأمر جيدة أو سيئة[1]، باعتبارها مسألة سؤال مفتوح. ووفقا للنزعة المعرفية الطبيعية الجديدة، فإن مشروعية مثل هذا السؤال المفتوح يبطل الترادف بين المصطلحات الأخلاقية والمصطلحات الطبيعية، ولكنه لا يستبعد احتمالية أن تكون الخواص الأخلاقية في حقيقة الأمر خواصَ طبيعية. وبعد كل شيء، يستطيع المرء أن يسأل بصورة مشروعة إذا ما كانت المياه حقًّا هي H20 (بالطريقة نفسها التي لا يحق بها للمرء أن يسأل على

(1) G. E. Moore, Principa Ethica (Cambridge university press, 1903), p. 15.

نحو مشروع إذا ما كانت المياه حقًّا مركبًا مائيًّا Aqueous substance دون أن نخفق في إدراك مسألة أن الماء حقا يتطابق مع H2o. وبصورة مشابهة، يظل من الصحيح أن المرء لا يستطيع الحقائق الأخلاقية من الحقائق الطبيعية وحدها. إن النزعة الطبيعية الأخلاقية الجديدة لا تنكر عدم قابلية اشتقاق "ما ينبغي أن يكون Ought" مما هو "كائن بالفعل Is". لكن الأمر أيضًا أن المرء ليس باستطاعته ببساطة أن يشتق السمات المرئية للأشياء الموجودة في الحياة العادية (مثل المياه) من مكوناتها الجزيئية، على الرغم من أن هذا لا يتضمن أن المركب الطبيعي للمياه ليس مجرد H2o. إن المغزى من هذا هو أن المرء باستطاعته أن يؤسس مثل هذه الهوية، ويشتق سمات المركبات العادية من مكوناتها الجزيئية، إذا ما لجأ إلى "جسر من المبادئ" للتعبير عن القوانين التي تربط بين العالمين. تلك هي الحالة المفترضة أيضًا، فيما يتعلق بالحقائق الأخلاقية والحقائق الطبيعية. باستطاعتنا أن نبين أن الحقائق الأخلاقية هي مجرد حقائق طبيعية (سواء من خلال توضيحنا لأنها تتطابق معها أو تتكون منها) إذا ما كان باستطاعتنا الاعتماد على المعرفة بالروابط الشبيهة بالقوانين بينهما(١).

بناء على ذلك، ووفقا لهذا الرأي، يعد غياب العدالة عن بعض المؤسسات الاجتماعية، على سبيل المثال، مطابقًا لـ، أو مكونًا من مجموعة متنوعة من الحقائق الطبيعية (الفيزيائية والسيكولوجية) المتعلقة بهذه المؤسسات وصلاتها بحقائق طبيعية أخرى – لنقل على سبيل المثال، حقيقة أنها تمنح حريات معينة لبعض من أعضائها بينما تحرم الآخرين منها. ربما يبدو من المغري للمرء افتراض أن الفكرة القائلة بوجود حقائق أخلاقية (ومن ثَمَّ حقائق طبيعية) هي فكرة غير ضرورية، حيث إن باستطاعتنا المضي في طريقنا دون الإشارة إلى الحقائق الأخلاقية الكامنة ذاتها. ولكن كما يجري الزعم، فإن هذا يعد نوعًا من قصر النظر، وحتى إذا كانت الحقائق الأخلاقية مطابقة في واقع الأمر للحقائق الطبيعية، سنجد قدرا من الصعوبة في المطابقة مع الحقائق الطبيعية ذات الصلة إلا في ضوء وصف أخلاقي. وبدلا من ذلك، إذا ما كانت الحقائق الأخلاقية تتكون من حقائق طبيعية، فإن الوصف الأخلاقي لهذه

(1) See Brink, Moral Realism, pp. 151-63.

الحقائق ربما يثبت كونه ضروريًا. لأنه إذا كانت المجموعات المختلفة من الحقائق الطبيعية تشكل الحقائق الأخلاقية نفسها (على سبيل المثال، إذا كانت الترتيبات الاجتماعية المختلفة تبلغ نفس النوع من الظلم وغياب العدالة)، فربما لا يكون لدينا طريقة لتجميع هذه البنى الطبيعية سويًا، ربما لا توجد لدينا طريقة للنظر إليهم باعتبارهم ينتمون إلى نوع واحد، إلا من وجهة نظر أخلاقية. إذا تخلينا عن الإحالة إلى الحقائق الأخلاقية، ربما نخسر المعلومات والمعارف.

إن هذا النموذج للمعرفة الأخلاقية، على الرغم من الطبيعة الإبداعية لبنيته، ومشروعيته في مواجهة حجة "السؤال المفتوح"، فإنه يبدو لي غير مقبول، كما يخفق حقا لنفس الأسباب التي أخفق من أجلها نموذج الإدراك الحسي. إنه لا يفسر السمات المعيارية المحددة للمعتقدات الأخلاقية. فعلى سبيل المثال، ما الذي يمكن أن يمثل الجوهر الطبيعي للحقائق بحيث إذا كانت جائرة، وجب أن تزول المؤسسة الممثلة لها، أو كان هناك سبب لتغييرها؟ يمكن للأسباب أن تتبع حقًا من الحقائق الطبيعية لمجرد كونها كذلك. وبالتالي، فإن وجوب زوال المؤسسة ينتج عن انخراطها في التوزيع غير العادل للحريات الأساسية، لذلك ربما تكون الأحكام المعيارية قابلة للاشتقاق من تقارير حول حقائق طبيعية بالطريقة نفسها التي تكون بها هذه التقارير عن الأسس العادية قابلة للاشتقاق من مكونات جزيئية – أي من خلال اللجوء إلى "جسر من المبادئ" (لنقل مثلاً، نظرية عن العدالة). لكن هذا التفوق لـ"ما ينبغي أن يكون" على "ما هو كائن بالفعل" يخفق في وضع الأسس اللازمة للفكرة التي مفادها أن الحقائق تتضمن عقولا تتكون من، أو تتطابق مع، حقائق طبيعية.

إن النزعة المعرفية الطبيعية الجديدة، في حقيقة الأمر، لم تقل شيئا يوضح أن الحقائق المرتبطة بالعقول تتكون من حقائق طبيعية، كما أنه ليس من الواضح على الإطلاق كيف يمكن أن يبدو مثل هذا المنظور. إن الزعم بأن المصطلحات غير المترادفة يمكن في حقيقة الأمر أن تشير إلى الشيء نفسه، على الرغم من كونه صحيحًا، لا يقدم لنا أي إشارة على الإطلاق للصورة التي ينطبق بها هذا الموقف أيضًا على المصطلحات الطبيعية والمعيارية.

٦. الأخلاق والتأمل

بالوصول إلى هذه النقطة، ربما يشعر العديد من القراء بأن صيغة "ينبغي أن يكون" الأخلاقية التي كنت أشير اليها، هي أمر غامض تماما. سيستنتج البعض، إذا لم يكن تفكيرهم قد جرى على هذا النحو طوال الوقت، أنه إذا وجب أن تبدو الحقائق الأخلاقية بهذه الصورة، فإنه من الأفضل بالطبع التخلي عن فكرة أنها يمكن أن توجد. بينما سيستمر البعض الآخر على اعتقادهم بأنه على الرغم من إمكان وجود معرفة أخلاقية، فإنها يجب على نحو ما أن تشير إلى معرفة مرتبطة بالعالم الطبيعي. لكن اللغز هنا لا يوجد إلا بالنسبة لأولئك الذين يفترضون منظورا طبيعيا للعالم. إن ما ينبغي القيام به هنا هو التخلي عن الارتباط غير النقدي ذي الصبغة الدينية، بالنزعة الطبيعية. لأن مثل هذا التعلق هو نوع الولاء الذي تتطلبه النزعة الطبيعية بشكل عام[١]. لابد أن نفتح عقولنا على الإمكانات الحقيقية لأن يكون العالم مكانًا أكثر تعقيدًا.

أفضل الطرق لنزع هذا الغموض هي ملاحظة أن صيغة "ما ينبغي أن يكون" الأخلاقية ليست وحدها في التحدي القائم بينها وبين النظرة الطبيعية للعالم. علاوة على ذلك، لا ينبع هذا التحدي الأوسع نطاقًا، كما يفترض عادة، من حقيقة أن الرياضيات أيضًا تدور حول محتوى آخر بخلاف العالم الطبيعي. إننا بحاجة للنظر، ليس إلى تضمن الأحكام المعيارية لقدر من التماثل مع الأحكام الرياضية، ولكن بالأحرى إلى

---

(١) لهذا السبب سنجد أن ألان جيبارد Allan Gibbard في Wise Choice, Apt Feelings, p. 154 يعلن بثقة أنه: "ربما يجري الاعتقاد بأن المفاهيم العادية عن العقلانية ذات طابع أفلاطوني أو حدسي. فيما يتعلق بالصورة الأفلاطونية، سنجد حقائق تتعلق بما هو عقلاني وما هو غير عقلاني، ضمن حقائق العالم .... إذا كان هذا حقا ما يعتقده أي أحد على الإطلاق، فإنني أرغب حقا في فضح مدى زيفه. لا يوجد شيء في الصورة الطبيعية المقبولة عن مكاننا في الكون يتطلب مثل هذه الحقائق غير- الطبيعية". إنه لا يقدم في أي موضع من كتابه دفاعا عن نقطة البدء الطبيعية التي يتبناها، فقط مجرد توضيح لها. (وفيما يتعلق بالأمر نفسه أيضًا، فإنه لا يقدم أيضًا أي دلالة ولو بسيطة عن وعيه بالنتائج النهائية لفهمه بما يكون عليه الحال عندما يفكر المرء كما يفعل هو). إن الالتزام المسبق البسيط بالنزعة الطبيعية نجده أيضًا لدى G. Herman، في عمله "?is there a single morality" وأيضًا في عمل N. Sturgeon بعنوان "Moral Explanations" pp. 29-30 and 58 على التتابع وأيضًا في عمل David copp و Davis Zimmerman بعنوان Morality, Reason and Truth(Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1985.)

أن الحقائق الأخلاقية تأتي ضمن واحدة من أنواع متعددة من الأحكام المعيارية بشكل عام. إن الفلاسفة الطبيعيين، سواء قاموا بالدفاع عن إمكانية وجود معرفة أخلاقية أو رفضوها من الأساس، لم يقولوا شيئا عن الأخلاق التي لا تنطبق بصورة مساوية ومكافئة على الأشكال المعيارية الأخرى من التفكير. كما أن ما قالوه يخفق في أن يكون ذا معنى بالنسبة للفكرة التي مفادها أن هناك إجابات صحيحة فيما يتعلق بالطريقة التي ينبغي أن نحدد بها المعتقدات التي سنقبلها – أي إن هناك شيئًا ما على غرار السلوك الملائم للفهم. إن عدم ملاءمة النزعة الطبيعية هو في نهاية الأمر عدم قدرتها على تفسير الحقائق المعيارية بوجه عام. وبالتالي، بمجرد أن نفترض صحة وجوب اعتقادنا بشيء ما، فإننا ننفصل بشكل تلقائي عن المنظور الطبيعي. إن الإقرار بوجود أسباب للاعتقاد والفعل حقًّا هو أمر كاف لنزع الغموض.

إن المكون العضوي للمعرفة المعيارية، أو الوسائل التي نميز من خلالها الأسباب وراء الاعتقاد والفعل هي، كما قلت من قبل، التأمل. لا يوجد شيء أكثر جوهرية من التأمل، ليس فقط لموضوعية الأخلاق، بل حتى لإمكانية وجود الفلسفة ذاتها كأحد أشكال المعرفة، ومع ذلك وفي الوقت نفسه، لا يوجد شيء أكثر صعوبة من القيام بعملية التحليل. لا يمكنني أن أقدم هنا حتى الخطوط العريضة لنظرية عامة لهذه السعة المعرفية.

لكن أثناء مروري، يمكنني أن أشير إلى أن هذه الفكرة عن التأمل كملكة عقلية Faculty، وعن المعرفة الأخلاقية تتسق مع سمة الوضع التاريخي للمعرفة الأخلاقية التي دافعت عنها في الفصول المبكرة. إن قولنا باكتشاف الأسباب الكامنة وراء الاعتقاد والفعل بواسطة التأمل لا يعني في حد ذاته الحكم المسبق على المصادر التي يمتلكها التأمل تحت تصرفه للقيام بمثل هذه المهمة. في الواقع، أعتقد أن التأمل ليس بمصدر للمعرفة المعيارية، بقدر ما يمثل الوسائل التي نستطيع من خلالها، على أساس من معتقداتنا الموجودة بالفعل (بما في ذلك معاييرنا الحاضرة للاعتقاد والفعل) أن نحدد أي أسباب إضافية، للاعتقاد والفعل يمكننا أن نقبل، وأي من الأسباب الموجودة بالفعل يمكننا أن نرفض. إن التأمل دائمًا ما يكون في موقف معين، وباعتباره كذلك، فإنه يجد موضعه في ثنايا المصالحة التي اقترحتها سابقًا في هذا الكتاب بين العقل والتاريخ.

سوف نستدعي إلى الذاكرة أن هذا المفهوم يتضمن في جوهره، أن السؤال المتعلق بالتبرير ينبع من التغيرات في الاعتقاد، وليس من الاعتقاد ذاته بما هو كذلك. باستطاعتنا أن نتعقل فقط في سياق معطى من الاعتقاد، والذي باعتباره كذلك لا يستدعي التبرير، بل على العكس من ذلك يعطينا الوسائل للنظر في التغيرات الممكنة في الاعتقاد، إنه يعطينا سياقًا للنظر إلى موضعنا في التاريخ. إن السياق التاريخي ليس شيئًا يجب على العقل أن يتخطاه، بل إنه بالأحرى شرط ضروري لوجوده. إن الفشل الواضح للمشروع العقلاني في رسم معالم أساسية للالتزامات الأخلاقية من فكرة العقل العملي باعتباره كذلك لا تعني لهذا السبب، كما جادلت من قبل، أن الأخلاق لا يمكن أن تشكل نمطًا من أنماط المعرفة. يجب علينا بدلا من ذلك اللجوء إلى عالم الأخلاق. تقر الإبستمولوجيا التاريخية التي قمت بتلخيصها للتو، بأن الجدال الأخلاقي يأتي حقًا نتيجة للمعتقدات الأخلاقية التي هي ملك لنا بالفعل من الناحية التاريخية. يستلزم هذا التخلي عن المفهوم الميتافيزيقي للعقل، والذي يُفهم على أنه يتضمن البحث عن رؤية للعالم، والكون الأخلاقي، عن نوع فرعي أبدي من العقل. لكن إذا كان الجدال الدائر في الفصل الحالي صحيحًا، لا يمكن أن يعني هذا أيضًا تجنب المفهوم الميتافيزيقي عن موضوعات المعرفة الأخلاقية[١]. أو على الأقل سيكون هذا هو الحال إذا ما كان المفهوم غير – الطبيعي عن العالم لابد وأن ينظر إليه على أنه "ميتافيزيقي". على أية

---

(١) في كتاب العقل والعالم Mind and World نجده قد وصل إلى اعتبار الأحكام المعيارية ذات استجابة لـ"فضاء من العقول" تنظر إلى القسم الرابع من هذا الفصل)، ويذهب جون مكدويل إلى أن مثل هذه الأحكام تعبر عن "طبيعة ثانية" لذواتنا تعتمد بالكامل على التقليد (pp. 88, 95, 125-6). يتشابه هذا الرأي بالطبع مع الفكرة الخاصة بالتأمل والتي قمت بالدفاع عنها هنا، لكن مكدويل يعتقد أيضًا أنها تحميه من "الأفلاطونية المتفشية" في هذا الفضاء من العقول (pp. 77-8, 83, 88, 178) حقا لا أستطيع أن أقرر إذا ما كان طريقانا يفترقان عند هذه النقطة، على الرغم من أن الكثيرين سيجدون مفهومي الأفلاطونية (أي نزعتي غير-الطبيعية) عن العقول "متفشيا" بالقدر الكافي. تكمن المشكلة في أن مكدويل لا يدلي إلا بالقليل فيما يتعلق بإساءة استخدام هذا المصطلح. إن رأيه في العقول، يفترض بدلا من ذلك أن يكون "طبيعيا" (pp. 78, 88)، لكنه قام عن عمد بالتوسع في فكرة الطبيعة المجاوزة لنطاق العلم الطبيعي الحديث ليتضمن أي نوع من العقول يمكن أن يوجد، لكن هذا شريطة أن تكون قابلة للفهم بواسطة طبيعتنا الثانية على ما يبدو. وبقدر ما تسري هذه الملاحظات، والتي تعتبر أقل تحديدًا من أن تمثل نوعًا من المساعدة، لا يبدو أن هناك حاجة للتمييز بيننا.

حال، لا يجب افتراض أن "الميتافيزيقا"، والتي تؤدي دورها اليوم بوصفها مفهومًا يساء استخدامه، هي نموذج مكتمل.

تتبقى لدينا بالطبع صعوبات عظيمة في هذا المفهوم عن المعرفة المعيارية، خاصة فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن من خلالها للأسباب، باعتبارها شيئًا غير- طبيعي، أن تصبح موضوعًا للتأمل (وهو عملية سيكولوجية طبيعية). لكن هذه المشكلة لابد من تقييمها في مقابل الصعوبات الأكبر التي تطرحها النزعة الطبيعية ذاتها. وكما هو الحال عادة في الفلسفة، لا يوجد موقف ما دون عيوب. إن الحكم الفلسفي يتشكل من فهمنا لموضع الاعتبارات الأكثر أهمية وثقلاً. إن النزعة الطبيعية عندما لا تترك أي مساحة لوجود أسباب للاعتقاد، فإنها تناقض ذاتها. أو أنها تقوم بذلك ما دامت تقدم نفسها بوصفها ممثلة للحقيقة بصدد ما ينبغي أن نعتقد بصحته بشأن العالم، بدلا من أن تقدم نفسها ببساطة على أنها وجهة من النظر يفضلها مؤيدوها. وإذا كانت بالأحرى مجرد مجموعة من التفضيلات الخاصة بمؤيديها، فما الذي يوجب علينا أن نعتقد بصحة ما يؤمنون به؟

كان أفلاطون مُحقًّا بشكل أساسي؛ فإما أنه لابد أن نقر بأن العالم يتخطى كونه مجرد العالم الطبيعي وأنه يشتمل ليس فقط على الواقع الفيزيائي والسيكولوجي، بل الواقع المعياري أيضًا، أو أننا يجب أن نتخلى عن أسباب الإقناع والتبرير، كما فعل السفسطائيون. يمكن للفلسفة ذاتها حينئذ أن تتظاهر بكونها نوعًا من المعرفة. ومن ثَمَّ فإن اختيار العقل معناه اعتناق رأي مور Moore وسيدجويك Sidgwick من قبله، والذي مفاده أن القيمة الأخلاقية هي أمر حقيقي وغير- طبيعي(١). لكن هذا لا يعني أن نتبنى الطريقة التي دافعوا بها عن آرائهم. فعلى العكس من أفلاطون، أخفق كل من مور وسيدجويك في أن يروا الأمر في عمومه الحقيقي وصورته الأكبر. ينبغي ألا نركز، كما قام كلاهما، على الفكر الأخلاقي تحديدًا (وينبغي بالقدر نفسه ألا نعتمد على

---

(١) "إن الفكرة الأساسية التي تُقدم بواسطة الكلمة "ينبغي"، أو "حق" تختلف في جوهرها عن جميع الأفكار التي تمثل حقائق أو خبرات فيزيائية" سيدجويك، مناهج الأخلاق ص ٢٥ Sidgwick, Methods of ethics p. 25.

حجة "السؤال المفتوح" عديمة الجدوى)، بل يجب أن يكون اهتمامنا منصبًا على إمكانية وجود الحقيقة المعيارية بشكل عام[1].

(١) يعالج هوسرل في كتابه "Philosophie als strenge wissenschaft" 1911 هذا السؤال في صيغته العامة الأكثر ملاءمة، وبطريقة تبدو في معظم أقسامها قابلة للانفصال عن السمات الخصوصية المرتبطة بنزعته الفينومنولوجية.

القسم الثالث

الليبرالية والحداثة

الفصل السادس

الليبرالية السياسية

"ليست مهمة القوانين هي إمدادنا بحقائق الآراء، بل تــوفير الأمــن والحمايــة للكومنولث ولشخص كل إنسان وممتلكاته"

جون لوك

١. فكرة الحياد

إن الليبرالية، مثل أي تقليد فكري، تتميز بواسطة النزاعات بين أتباعها وأيــضًا بواسطة الاختلافات القائمة بينها وبين خصومها. وهنا كما هو الحــال فــي مواضــع أخرى، كان أحد الموضوعات المستمرة للنزاع الداخلي هو الطريقــة المحــددة التــي ينبغي أن يتميز بها هذا الشكل من الفكر السياسي عن خصومه، ومن ثَمَّ فــإن هنــاك قيمة محددة لمحاولة تمييز "جوهر" المذهب الليبرالي أو "روحه المرشدة. ومع هذا، لا يعد هذا المشروع عديم الجدوى كلية. تكمن المقاربة المثلى لهذا الأمر في أن نضع في اعتبارنا المشكلات الأساسية التي سعى الفكر الليبرالي لحلها. حينئذ ستبدو بعض نسخ المذهب الليبرالي أكثر ملاءمة من النسخ الأخرى من حيث معالجتها لهذه المــشكلات بصورة أكثر جدية وتأسيسها للمبادئ الليبرالية التي تدور حولها هذه المشكلات. ومــن هذا المنظور، لا يمكن أن تكون الصور القابلة للتطبيق من المذهب الليبرالــي هــي ذاتهــا الصور التي تعمل على إثارة هذه المشكلات.

لقد اتبع الفكر الليبرالي منذ نشأته في القرن السادس عشر تلك التيارات المبكرة من الفلسفة السياسية التي سعت لأن تسخر قوة الحكومات في خدمة المبادئ الأخلاقية. كان ذلك على النقيض من أنصار الوضع القائم، ولهذا السبب، جادل المفكرون الليبراليون بأن هناك أمورًا ينبغي أن تُمنع الحكومات من القيام بها. إن طبيعة مثل هذه الحدود لم تكن ببساطة على قدر كبير من الحذر والحكمة، لأنها على الرغم من ذلك تضمنت قواعد للفعل والأداء يمكن بواسطتها أن تُبقي الدولة قوية وأن يستمر الحكام في السلطة. بدلا من ذلك، كانت الفكرة هي أن هناك خيرًا مشتركًا، ينبغي على الحكومة أن تحترمه، وأن تدعو له إذا ما اقتضى الأمر ذلك، ولكن لا يجب أن تخالفه على الإطلاق.

لكن الليبرالية قامت أيضًا باحتضان إحدى الخبرات الأساسية للحداثة. إنه الوعي المتزايد بأن الأشخاص المسئولين يميلون بصورة طبيعية نحو التعارض واختلاف الآراء بشأن طبيعة الحياة الخيرة. إن قرنًا من الحروب الدينية المخضبة بالدماء كان بمنزلة حقيقة لا يمكن لأي من الليبراليين المبكرين أن يتجاهلها. لكن هذه الظاهرة ليست دينية فقط. فعلى مدار القرون الأربعة الماضية، بدت طبيعة الحياة الخيرة في قدر عظيم من مفرداتها موضوعًا للاختلاف بين الأشخاص المسئولين، ولم يكن هذا على نحو عارض، بل بصورة متوقعة. إن كون المرء مسئولا – أعني أن يفكر ويتحدث بإيمان طيب، وأن يطبق المزايا العامة للعقل والتي تنتمي لكل موضوعات البحث، بقدر استطاعته- لم يعد يصلح ليمثل ضمانة للإجماع. وفي مثل هذه الأمور ذات الأهمية العظمى، كلما تحدثنا مع بعضنا الآخر، ازداد اختلافنا.

إن أنماط الخبرات وخطوط الفكر التي ساعدت على الوصول لمثل هذا الاستنتاج هائلة العدد بصورة تحول دون إحصائها في هذا الموضع. لكن بعض التوضيحات المبدئية تغدو على قدر من الضرورة. في إشارتي للاختلاف المسئول بشأن الحياة الخيرة، لم أكن أنشد المذهب الذي يسمى عادة بـ"المذهب التعددي" Pluralism والذي يؤكد على أن هناك العديد من الأشكال المعتمدة القابلة للتطبيق من تحقيق الذات البشرية Human Self-realization. يعد هذا المذهب في حد ذاته بمنزلة

تأكيد للطبيعة النهائية للخير البشري. إن توقع الاختلاف المسئول يرتبط بالأحرى بحقيقة أن الآراء الإيجابية بشأن طبيعة الحياة الخيرة، نظرًا لكونها "تعددية" أو "أحادية"، أصبحت تبدو مثيرة للجدل بصورة بارزة. (سأقوم بتعقب هذا التمييز في الفصل التالي). من النقاط التي تعد على القدر نفسه من الأهمية، الاعتراف بأن الاختلاف المسئول بشأن الحياة الطيبة لا يجب أن يقود إلى مذهب الشك Skepticism. معنى هذا أنه يمكن أن يظل باستطاعتنا الاعتقاد بامتلاكنا أسبابًا معقولة لآراء محددة بصدد ما الذي يجعل الحياة تستحق أن تُعاش. ومن ثَمَّ يمكن أن نكون مخولين للزعم بأن الأشخاص الذين يرفضون هذه الآراء مخطئون. إن صلب الموضوع هو أننا على الرغم من ذلك سنكون حمقى إذا لم نتوقع أن تُقابل آراؤنا بالجدال في مناقشة هادئة وحذرة.

في ضوء هذه الخبرة، كان السؤال الحاسم للنظرية الليبرالية من ثَمَّ يدور حول الشروط التي يمكن أن تجعل الأشخاص يعيشون سويًا على الرغم من ذلك في اتحاد سياسي. لقد اتفق مفكرو اليونان والعصور الوسطى بشكل عام على أن المبادئ الأخلاقية لابد أن تشكل قوى الحكومة. لكن توقعاتهم كانت مليئة بالأمل فيما يتعلق بإمكانية الاختلاف المسئول بشأن الحياة الخيرة[1]. بالنسبة لهم، كان من البدهي هنا، أيضًا، أن العقل يتجه بشكل طبيعي نحو حلول بعينها. وكانت النتيجة هي، أنه على الرغم من اختلافهم، فإن المفكرين اليونانيين ومفكري العصور الوسطى عادة ما أسندوا للدولة مهمة حماية المفاهيم الجوهرية وتبنيها بشأن الحياة الخيرة. إن الغايات الملائمة للحكومة لابد أن تبدو مختلفة للغاية بالنسبة للمفكرين الليبراليين الذين يصبح الإجماع بشأن الحياة الخيرة في نظرهم أشبه بالقسر أو الإجبار وليس بالعقل.

ولتجنب هذا الاستخدام القمعي للسلطة، كان الهدف الليبرالي وفقًا لهذا هو تعريف الخير المشترك للاتحاد السياسي بواسطة الحد الأدنى من المفاهيم الأخلاقية Minimal Moral Conception. استمر النظر للحياة السياسية يعد تعهدًا أو مشروعًا تقوده المبادئ الأخلاقية. لكن شروط الاتحاد السياسي لابد أن تصبح الآن أقل شمولية

(١) إن الاستثناء الرئيس من هذا التعميم يوجد، بالطبع، في الصور المتنوعة للمذهب الشكي في العصور القديمة والعصر الوسيط.

من الآراء المتعلقة بالحياة الخيرة والتي يختلف بشأنها الأفراد المسئولون. وبصورة أكثر تحديدًا، لابد أن تعبر المبادئ السياسية الأساسية عن مفهوم أخلاقي يستطيع المواطنون تأكيده سويا، على الرغم من اختلافهم الحتمي حول قيمة نمط معين من أنماط الحياة. إن وصف هذا المفهوم الأخلاقي بـ"الحد الأدنى" لا يعني بالطبع سوى أنه يمثل أرضًا مشتركة، ولا يعني هذا أن أولئك الذين يعتنقونه سيرتقون إليه دون مجهود ودون استثناء.

إنه، وفقًا لهذا الضوء، ينبغي علينا أن نفهم الاهتمام الليبرالي التقليدي بحماية الحريات الفردية. إن الحرية ليست فكرة صوتية موحدة. هناك العديد من المثل العليا للحرية التي يمكن أن نسعى وراءها، دون أن يقتضي هذا استبعاد أحدنا الآخر ضرورة. إن نوع الحرية التي أصبحت على قدر من الأهمية بالنسبة للمذهب الليبرالي هي، كما يقال عادة، "الحرية السلبية"، أو الحرية من التدخل المفرط للحكومة. على أية حال، لا ينبغي أن ينظر الليبراليون إلى هذا الهدف على أنه النوع الوحيد من الحرية التي يجب أن نقدرها. ربما تشكل الحرية الإيجابية لـ"التحديد الذاتي" أو "الاستقلال الفردي" مثلاً أعلى ينبغي أن نتبناه. لكن المفاهيم الإيجابية للحرية، نظرا لكونها تعمل على تحديد الأهداف النهائية التي يجب أن نضعها لحريتنا السلبية في تجنب تدخل الحكومة، فإنها تتجه بصورة طبيعية لأن تصبح موضوعا للجدال العاقل. لهذا السبب يتجه المذهب الليبرالي نحو القول بأن الحرية السلبية هي الحرية وثيقة الصلة بنا من وجهة النظر السياسية.

يجب أيضًا على المثل العالي الليبرالي أن يتمايز عن الرأي الذي مفاده أن الحرية هي بالأحرى أن يفعل المرء ما يحلو له. عادة ما تُتهم الليبرالية بالنظر إلى كل حدود الحرية، حتى دور القانون، على أنه أحد الأعباء المرفوضة في حد ذاتها، والتي يمكن أن تقبل فقط في سبيل الحيلولة دون خسارة أعظم للحرية. وبالفعل، يبدو أن العديد من الليبراليين قد اعتنقوا هذا الرأي، كما هو الحال مع جون ستيوارت مل J. S. Mill عندما صرح بأن "كل القيود، القيود التي لا غني عنها، هي نوع من الشر".

لكن هذا خطأ. إن المذهب الليبرالي لا يساوي بين الحرية وإعطاء الإذن وبين القانون والعبء. فعلى سبيل المثال، يقف في وجه مثل هذه المساواة، إصرار لوك

على أن "الغاية من القانون ليست هي المنع أو التقييد، ولكن الحفاظ على الحرية وتعظيمها... حيثما يغيب القانون، لا توجد حرية"(١). إن تأملاتنا السابقة على الرغم من كونها ذات طبيعة تمهيدية، فإنها تقترح أن لوك هو المرشد الصحيح في هذا الموقف. لقد قلت سابقا، إن قيمة الحرية السلبية تشكل جزءًا من الفكرة الليبرالية عن الخير المشترك. وعلى الرغم من أن المزيد ينبغي أن يقال بشأن "الحد الأدنى" من المبادئ الأخلاقية المحددة لهذا الخير المشترك، فإنه من الواضح أنها تتطلب احتراما للاختلاف المسئول بين الأفراد حول طبيعة الحياة الخيرة. وبعبارة أخرى، فإن المثل الأعلى الليبرالي عن الحرية يتأسس في حد ذاته على الواجبات الأخلاقية الجوهرية الموجودة تجاه بعضنا بعضًا. ربما يكون باستطاعة الأفراد أن يفعلوا ما يحلو لهم (فقط لأن) فقط في حدود الطريقة التي ينبغي أن يُعاملوا بها. يعني هذا، مصادفة، أن الخير المشترك في الفكر الليبرالي ليس ببساطة، كما يفترض البعض، مجرد مجموع الأهداف المختلفة التي يلاحقها الأفراد كل على حدة. لكنه يعني أيضًا أن المبدأ الأخلاقي المركزي المكون لهذا الخير المشترك لابد أن يجد تعبيرا عن ذاته في حكم القانون، إذا كان لنا أن نضمن وجود فضاء من الاختلاف المسئول بشأن الحياة الخيرة. لهذا السبب لا يعد القانون ببساطة حدًّا للحرية، لكنه بالأحرى ما يجعل هذه الحرية ممكنة.

إن مزايا المواطنة النشطة والفعالة، التي لطالما أكد عليها بإصرار ما يسمى بالتقليد الجمهوري المدني، تلعب من ثَمَّ دورا ضروريا في الفكر الليبرالي، أيضا(٢). وبعيدا تماما عن تشجيع تقليص الحياة الخاصة والذي يعد أيضًا سوءَ فهم شائعًا آخر)،

---

(١) انظر كتاب J. S. Mill, On Liberty chapter 5, p. 150 في القسم المتعلق بالحرية واعتبارات الحكومة النيابية (New York: Dutton, 1976) وأيضًا جون لوك في "مقال ثان حول الحكومة". وهذا الرأي لمل يمر خلال بنتام ويعود حتى هوبز، وقد اتخذ كل من لوك وهوبز مواضع متعارضة تمامًا فيما يدور حول العلاقة بين القانون والحرية.

(٢) حول هذه التيمة الجمهورية، انظر Quentin Skinner," Two views on the maiatenance of Liberty" pp. 35-58 in Philip Pettit (ed.), "Contemporary political Theory" (New York: Macmillan, 1991); Philip Pettit, "Liberalism and Republicanism" "Australian Journal of Political Science, 28 (1993), pp. 162-89; and idem "Negative Liberty, Liberal and republican, " European journal of Philosophy, 1, no. 1 (19930, PP. 15-38. إن كلاً من سكينر وبيتيت يسعيان (خطأ كما أعتقد) لوضع تعارض بين الليبرالية والجمهورية فيما يتعلق بهذا الموضوع.

فإن النظام السياسي الليبرالي يسعى إلى الحل الذي يحافظ على حكم القانون الذي لا غنى عنه للحرية. على هذا الأساس، لا يوجد تعارض بين المفاهيم القديمة والمفاهيم الحديثة عن الحرية، والمشاركة السياسية، والحرية السلبية التي سعى بعض المفكرين السياسيين لإيجادها (على الرغم من أن بنجامين كونستانت Benjamin Constant نفسه في خطابه الشهير De le liberte des anciens compare a celle des modernes أو الحرية القديمة مقارنة مع الحرية الحديثة، (١٨١٩) لم يقم بالتأكيد بارتكاب هذا الخطأ). ومع ذلك، يبقى من الصحيح أن المذهب الليبرالي لابد أن يميز بين مزايا المواطنة عن الولاء ومثل أعلى آخر مثير للجدل عن الحياة الخيرة، وعلى وجه الخصوص عن الفكرة (التي غالبا ما يعبر عنها المتحمسون لنموذج الدولة اليونانية القديمة) القائلة بأن الحياة السياسية تمثل أرقى صور المساعي البشرية.

إن إحدى الأفكار الطبيعية لوصف هذه السمة الجوهرية للمذهب الليبرالي هي فكرة الحيادية Neutrality. إن مبادئ النظام الليبرالي السياسي تهدف لأن تكون "محايدة" فيما يتعلق بالأفكار المثيرة للجدل حول الخير. لقد قمت أنا نفسي باستخدام هذا التحديد للمصطلحات من قبل[1]. لكن لدرء هذا النوع من سوء الفهم، لابد أن ألفت الانتباه لعيبين كامنين في استخدام مصطلح "الحيادية". الأول، هو أنه يمكن أن يوحي بشكل خاطئ بأن المذهب الليبرالي ليس مفهومًا أخلاقيا، أو أنه محايد "فيما يتعلق بأمور الأخلاق". إن النقطة الأساسية هنا هي أنه بالأحرى محايد فيما يتعلق بالآراء المثيرة للجدل حول الحياة الخيرة. ذلك أن السعي الليبرالي ذاته وراء هذه الحيادية يعبر عن الالتزام الأخلاقي بالوصول إلى شروط الاتحاد السياسي والتي يمكن أن

---

(١) انظر إلى مؤلفي Patterns of modern complexity الفصل الثالث. كنت حينئذ أقتفي أثر مفكرين معاصرين آخرين مثل رونالد دوركين Ronald Dworkin في كتابه "المذهب الليبرالي" "Liberalism" pp. 113-43، وأيضًا ستيوارت هامبشير Stewart Hampshire في كتابه "Public and private morality" (Cambridge university press, 1978); وأيضًا بروس أكرمان Bruce Ackerman في كتابه "Social justice and liberal state" (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980).

تكون موضوعا للاتفاق المعقول[1]. أما العيب الثاني، فهو أن فكرة الحيادية يمكن أن تُفهم بصور متنوعة. أحد التفسيرات المنتشرة في التراث النفعي، كان الفكرة التي مفادها أن هناك قاسمًا مشتركًا أعظم من القيم. كما يقال، يمكن للآراء المختلفة حول الخير المشترك أن تُرى على أنها طرق متعددة للغاية لملاحقة قيمة مشتركة (اللذة، أو الرضى الغريزي)، بحيث تكون الطريقة "المحايدة" في التعامل مع الصراعات بين هذه الآراء هي مسار الأفعال التي إذا ما قام بها كل شخص على نحو مساوٍ للآخر، فإنها تؤدي إلى أعظم قدر من القيمة المشتركة على نحو شامل. على أية حال، ليس هذا هو الفهم الممكن الوحيد للحيادية – لحسن الحظ، حيث إنه لا يبدو أن هناك انتشارًا كافيًا للقيم المشتركة. يوجد أحد المنظورات المبشرة والواعدة بدرجة أكبر والذي يرى أن المبادئ المحايدة، هي مبادئ يمكن أن نبررها دون افتراض صحة تلك الآراء عن الخير والتي يختلف البشر حولها على نحو معقول. تلك هي فكرة الحيادية التي أقترحها[2]. إنها في حد ذاتها، كما أشرت، مفهوم أخلاقي، مهما كان ذا حد أدنى Minimal، وهو مفهوم يجب عليّ الآن أن أقوم بتطويره إلى مدى أبعد.

---

(١) بصورة طبيعية، لا تحتاج الدولة الليبرالية لأن تكون محايدة، أيضًا فيما يتعلق بأي أفكار بشأن الحياة الخيرة يمكن أن تعد أمرا مرتبطا بالاتفاق المعقول في المجتمع. يبدو أن الانتقادين اللذين نجدهما للمثل الأعلى للحياد لدى جزيف راز في Joseph Raz, The Morality of Freedom (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 128، يخفقان في الوصول لهذه النقطة، أما انتقادة الثالث فهو أن الحيادية لا يمكن أن تستبعد استخدام المساومة لاعتناق مبادئ ظالمة للغاية، لكن هذا يتجاهل النقطة التي مفادها أن الحيادية هي مفهوم أخلاقي، وليست مسألة تتعلق بالمساومة (انظر للقسم الثاني من هذا المقال)

(٢) إن الحيادية الليبرالية، مفهومة على هذا النحو، تعد من ثَمَّ مثلاً أعلى إجرائي. وبشكل عام، فإنها تتضمن أيضًا "حيادية الهدف"، مما يتطلب ألا تكون المبادئ السياسية مقصودة بها محاباة أي رأي جدالي حول الحياة الخيرة، حيث إن المبادئ المبررة للمبادئ السياسية عادة ما تكون متعلقة بأهداف حالة الفعل والتصرف. لكن هذا لا يتضمن "حيادية التأثير" والتي بموجبها يصبح للمبادئ السياسية تأثيرًا مكافئًا على كل الطرق المسموح بها للحياة، لأن هذا من المحتمل أن يكون مستحيلا. انظر إلى هذه المناقشة في كتاب جون راولز: John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 191-4.

إحدى النقاط التي يجب ملاحظتها بشكل فوري هي أن هذا المطلب لـ"الحيادية" ينطبق بشكل أساسي على المبادئ الجوهرية، أي الدستورية، للاتحاد السياسي، والتي تعالج الحقوق والواجبات الأساسية للمواطنين. مثل هذا النظام السياسي ربما سوف يقوم بشكل عام بتخصيص قرارات غير دستورية لقواعد أقل تطلبًا، وبشكل ملحوظ لأغلبية التصويت. في مثل هذه الموضوعات يعد اللجوء إلى الأفكار المثيرة للجدل بشأن الخير في الواقع أمرا مشروعا. ومع ذلك، ففي هذا الفصل، سأركز اهتمامي فقط على الفهم الليبرالي للمبادئ الجوهرية للحياة السياسية.

لقد لاحظت بالفعل أن مشروع تأسيس مثل هذه المبادئ السياسية على أرض محايدة لا يحتاج إلى تحفيز بواسطة المذهب الشكي Skepticism. حقا كان بعض الليبراليين متشككين بشأن قدرتنا على معرفة طبيعة الخير البشري. لكن المذهب الشكي لا يمثل الطريقة الوحيدة لتبرير الحيادية الليبرالية. كما أنه ليس الطريقة المثلى أيضا، ذلك أن مثل هذا المذهب الشكي هو في حد ذاته شيء يختلف حوله الأشخاص العاقلون. إن سبب إلغاء هذه الآراء المثيرة للجدل حول الخير البشري، في تأسيس المبادئ السياسية، ليس أننا لا نستطيع أن نعتقد عن حق أن آراءنا تكون مدعومة على نحو أفضل بواسطة الخبرة والتأمل من آراء غيرنا من البشر. ليس الأمر، كما اقترح توماس ناجل Thomas Nagel، أنه عندما نلجأ إلى "مقاييس أعلى من الموضوعية" فإن مثل هذه الخلافات تنتهي في الأخير إلى مواجهات بين وجهات نظر شخصية غير متكافئة(١). على العكس من ذلك، ربما يكون باستطاعتنا أن نقدم للآخرين مبررات لمثلنا الأعلى للحياة الخيرة بل وأن نشرح لهم أيضًا بالتفصيل الأخطاء التي تمنعهم من الاتفاق مع رأينا. (هذان هما الشرطان اللذان يضعهما ناجل للتوافق مع ما يسميه

---

(١) انظر عمل توماس ناجل "Moral conflict and political legitimacy," Philosophy and Public Affais (Summer 1987), pp. 215-40 (at 232). يقول ناجل في ص ٢٢٩ من هذا العمل إن منظوره لا يعتمد على أي مذهب شكي، لكنه قطعا يفترض أن المثل العليا التي يفترض أن تكون الدولة الليبرالية محايدة تجاهها هي مثل أقل موضوعية، وأقل دقة في مبرراتها من المبادئ التي ينبغي أن تُرشد أسسها.

بـ"المقاييس العليا للموضوعية"). إن الحقيقة المعروفة هي أنه على الرغم من ذلك باستطاعة آرائنا أن تتلاقى مع الاختلاف المعقول. يمكن لهذا أن يحدث لأن المفاهيم المختلفة عن الحياة الخيرة عادة ما تتضمن (إلى حد قد لا ندركه في بادئ الأمر) بناءات مختلفة من الأغراض والجدالات والأنشطة، ولكنها أكثر وضوحًا. وعلى أساس هذه البناءات، يمكن للمرء أن يفسر كيف تتجه الآراء المتعارضة صوب الخطأ، ومع ذلك فإن المعقولية وحدها – أي، الإيمان المشترك بالعقل- يعد أساسًا هشًا للغاية للاختيار بين هذه البناءات المتنافسة(١).

لقد كنت مصرًا على حقيقة أن الحيادية الليبرالية لا تنشأ عن النزعة الشكية بصدد الخير، وذلك لكي نقدر بشكل أفضل أهمية هذا السؤال: لماذا ينبغي علينا أن نقبل هذا المبدأ للحيادية، على الرغم من كونه ذا سمة أخلاقية؟ ما الأسباب التي يمكن أن نمتلكها للتجرد عن الآراء المتنازعة بشأن الخير البشري والسعي وراء شروط الاتحاد السياسي والتي يمكن أن يتفق البشر بشأنها على نحو معقول؟ إن عدم احتياج المبدأ الليبرالي للحيادية للتبرير يتضح من أنه لا يمثل الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نستجيب من خلالها لحقيقة الاختلاف المعقول بشأن الحياة الخيرة. يمكننا بدلا من ذلك أن نطلب من الدولة أن ترعى آراءنا بشأن الخير، مهما كانت مثيرة للجدل، وأن نرد على خصومنا بأنه على الرغم من كونهم عاقلين، فإنهم ببساطة مخطئين بشأن ما يجعل الحياة تستحق أن تُعاش. لا يعد هذا الوضع غير منطقي في حد ذاته، ونادرًا ما يكون مجهولا. ما الذي يقف في وجه هذا؟ إن عدم كفاية النزعة الشكية كإجابة لهذا السؤال تقترح أن أساس المثل الأعلى للحيادية لا يعد إبستومولوجيا في جوهره. ورأيي أنه في حد ذاته يعد أخلاقيًا. ومع ذلك، فإن السؤال الجوهري المتعلق بالالتزام الأخلاقي هو ما يجب أن يمثل أساس الحيادية السياسية. فقط عند استيضاحنا لهذه

---

(١) للوقوف على تطوير أفضل لهذه الفكرة، انظر لعمل الأسدير ماكنتير Alasdir Macintyre, Whose Justice? Which Rationality? (Notre Dame, Ind.: University of notre dame press, 1988);
وانظر أيضًا إلى مراجعتي للكتاب في: Journal of Philosophy (August 1989), pp. 437-42.

النقطة، يصبح باستطاعتنا أن نفهم بشكل كلي الحد الأدنى من المفاهيم الأخلاقية الـذي يجسده المذهب الليبرالي.

٢. النقد الرومانسي للنزعة الفردية

إن الصعوبة التي أشرت إليها لتوي تكمن في حقيقة أن باستطاعة مجموعة من المبررات الأخلاقية قوية التأثير أن تخلق بمفردها وضعًا إشكاليًّا. لقد سعى كـل مـن كانط و ل لتبرير مبدأ الحياد السياسي باللجوء إلى المثل العليا للاسـتقلال والفرديـة. وفقا لكليهما، باستطاعة المبادئ الدستورية أن تعبر عن القيم العليـا التـي ينبغـي أن تشكل حياتنا بأسرها، بأن تظل محايدة تجاه الآراء المثيرة للجدل بشأن الحياة الخيـرة. هناك اختلافات مهمة بين المثل الأعلى للفردية والمثل الأعلـى للاسـتقلالية، لكنهمـا يتفقان على المطلب التالي، وهو ما يوحد بين كل من كانط ومِل فيما سـوف أدعـوه بـــ"فلسفة المذهب الفردي" Philosophy of Individualism: يجب أن نحافظ دائما على ولاء عارض وقابل للمراجعة في تأملنا لأي رأي جوهري يتعلق بالحياة الخيـرة، أي فيما يتعلق بأي طريقة محددة للحياة تتضمن بناءات بعينها مـن الأهـداف والـدلالات والأنشطة (على سبيل المثال كما نجد في الحياة التي تشكلها تقاليد ثقافيـة معينـة، أو الحياة المكرسة في سبيل ديانة محددة). مثل هذه الأشكال من الحياة يمكن، وفقا لكـل من كانط ومل، أن تكون ذات قيمة حقا فقط إذا ما فهمناها كأشكال للحياة نختـار مـن بينها، من موقع مستقل وبصورة نقدية، في صورة أقرب ما يكون للروح التجريبية. إن مصدر القيمة، ومن ثَمَّ القيم العليا، هو ما يتم التعبير عنه في حالة الاختيار: إنه حريتنا في أن نعلو فوق الشروط التجريبية (كانط)، أو فوق احتياجنـا لتمييـز أنفـسنا عـن الآخرين (مل). في كتاب "عن الحرية" كتب مل في كلمات تعبر عن حقيقـة المـذهب الكانطي، كما تعبر عن مذهبه قائلا:

إن الملكات البشرية الخاصة بالإدراك الحسي، والحكم، والتمييـز، والـشعور، والنشاط العقلي، بل وحتى التفصيلات الأخلاقية، يتم ممارسـتها فـي القيـام بفعـل الاختيار. إن من يفعل شيئًا ما لأن العادة جرت على هذا النحو لا يقوم بالاختيـار.....

إذا كان المرء يملك أي قدر من الحس المشترك أو الخبرة المتسامحة، فـإن أسـلوبه الخاص في تقديم وجوده هو الأفضل، ليس لأنه الأفضل في حد ذاته، ولكن لأنه يمثـل نمطه الخاص[١].

كانت وجهة نظرهما أن هذا النوع من النزعة الفردية يقدم أفضل تبرير للمبـدأ السياسي الذي مفاده أن الدولة لا ينبغي أن تدعو لأحد المبادئ السياسية المثيرة للجـدل بشأن الحياة الخيرة على حساب الآخر. فإذا كان لنا أن نعامـل عنـد القيـام بـدورنا كمواطنين بمعزل عن المكانة والحالة، وإذا كانت حقوقنا مستقلة عن أي رأي يمكن أن نؤكده بشأن الخير البشري، فإن هذا بسبب أن الفهم الأعمق لذواتنا ينبغي أن يتـضمن قدرا من التباعد عن مثل هذه المثل العليا الأساسية. بالنسبة لكانط ومل يتطابق كل من المواطن Citoyen والإنسان Homme في الجوهر.

هناك العديد من المفكرين الليبراليين العظام الذين قاموا بتبرير المذهب الليبرالي على أساس من المثل العليا للاستقلال والفردية. إن نظريات كل من كانط ومل تمثـل فقط النسخ الأكثر شيوعا وانتشارا والتي يتم تقليدها في أغلب الأحيان. لكن مشكلة هذا النوع من الدفاع عن المذهب الليبرالي هو أن هذه المثل العليا أبعد ما تكون عن الحسم وعدم إثارة الجدل. وعلى الرغم من أنها في حد ذاتها لا تمثل آراء جوهرية عن الحياة الخيرة، فإنها تتحكم في الطريقة التي نؤكد بها مثل هذه الآراء، إنها على الـرغم مـن ذلك موضوعات لاختلاف معقول. إن أحد تنويعات الحركة الرومانـسية، والمـستمرة إلى يومنا هذا، كانت بمنزلة نقد موجه للمثل العليا الفردية[٢]. إن المفكرين الرومانسيين منذ هردر Herder، إلى من يدعون اليوم بـ"الطائفيين" (مثل ألاسدير ماكنتير ومايكـل ساندل) قد أكدوا على قيمة الانتماء والعادة. لقد جادلوا بأن بعض طرق الحياة لها قيمة

---

(1) Mill, on Liberty, pp. 116-125.

وللنقاش حول المثل الأعلى الكانطي للاستقلال انظر كتابي: "أنماط التداخل الأخلاقـي"، الـصفحات: ٧٦-٨٤.

(٢) للمزيد حول هذا النقد الرومانسي انظر الفصل الخامس من كتابي "أنماط التداخل الأخلاقي" ولأمثلة معاصـرة انظـر ألاسـدير مكنتـاير Alasdair MacIntyre, After Virtue (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1981); وأيضًا مايكل سـاندل Michael Sandle, Liberalism and the limits of Justice (Cambridge University Press, 1982).

يمكن أن نقدرها، فقط إذا ما توقفنا عن التفكير في ولائنا لهـا بوصـفه اختياريًـا، أو مسألة قرار، ونظرنا إليها بدلا من ذلك على أنها ذات طبيعة تكوينية Constitutive لما نعتقد أنه قيم. ذلك أن مثل هذه الأنماط من الحياة (العادات المشتركة، وروابط المكـان واللغة، والتقاليد الدينية) تشكل إحساسنا بالقيمة والـذي نقـوم علـى أساسـه بالقيـام باختياراتنا. إننا نفهمها على أنها ملك لنا، ليس لأننا نقوم بانتخابها أو اختيارهـا، بـل بالأحرى لأنها تؤلف التراث الذي ننتمي إليه. إن قيمتها تتجسد فقـط عنـدما نتحـرك ونمارس وجودنا من خلالها. ليست هذه أطروحة ميتافيزيقية حـول محـددات هويـة الشخص عبر الزمن، كما أنها ليست أيضًا التراث البدهي. إن الفكرة بالأحرى هي أن هذه الأنماط الموروثة من الحياة تعتمد على تفكيرنا فيها باعتبارها أنماطًا نستمر فـي تأكيدها، ليس لأننا نختار القيام بهذا، أو حتى لأننا سوف نقبلها بعد إمعان التأمل، بـل بسبب إحساسنا بالانتماء.

لا أقصد باستدعائي لهذا التيار من الفكر "الرومانسي" أن يغيـب عـن رؤيتـي حقيقة أن المذهب الرومانسي ذاته كان ظاهرة غاية في التعقيد بدرجة تتحدي تقريبًا أي نوع من أنواع التعميم. كان هناك العديد من الرومانسيين ممن لم يشاركوا فـي هـذه الأفكار (بل لاحقوا، على سبيل المثال، النزعة الفردية البروميثية[*]). كما أنني لن أنكر أن أنصار النزعة "الطائفية" في العصر الحاضر يسعون أيضًا وراء اهتمامات أخرى، كما أنهم لا يعملون حتى على صياغة هذه الفكرة بشكل واضح[١]. لكنّ نوعًا جديدًا من الاحترام للتقليد والانتماء، مقترنًا برفض لما يُفترض أنه خطـر النزعـة الرومانـسية

(*) نسبة إلى شخصية بروميثيوس في الأساطير اليونانية. (المترجم)

(١) لمسح فلسفي جيد لبعض من حجج أنصار هـذا التوجـه، انظـر: Will Kymlicka, Liberalism, community, and culture (Oxford: Clarendon Press, 19890, PP. 47-73. أعتقد أن كيملكا يخفق في فهم قيمة الانتماء (أعني حدود التأمل النقدي) التي أثرتها هنا وشرحتها على نحو أفضل، كما آمل، من تلك الفقرات التي قام بانتقادها والموجودة في كتـابي Patterns of Moral Complexity. يصرح كيملكا بأنه "مهما كانت الدرجة التي نجد أنفسنا معها منخرطين في الممارسة الاجتماعية أو التقليد، نشعر أن باستطاعتنا التساؤل إذا ما كانت هذه الممارسة هي ممارسة ذات قيمة" (ص ٥٤). لكن ألا يمكن أن تكون التزامات أخلاقية معينة منفـصلة للغايـة عـن فهمنـا لـذواتنا كموجودات أخلاقية بحيث إن مساءلتنا إياها سيكون معناه أن ننزع عن أنفسنا النظرة الأخلاقيـة الكافية لإرشاد أي نوع من التقييم الأخلاقي؟

السطحية للقرن الثامن عشر، قد بزغ على نحو لا يقبل الشك بين الرومانسيين الألمان، والمنظرين الفرنسيين ضد الثوريين (دي مايستر Maistre de وبونالد Bonald)، والرومانسيين الإنجليز مثل ووردزورث Wordsworth وسكوت Scott. وقد أصبحت هذه المعتقدات جزءًا من الموروث الرومانسي الذي يستمر في صياغة ثقافتنا الغربية اليوم.

إن هذه الفكرة الرومانسية في صياغتها الأكثر قوة، لا تذهب إلى أن الانتماء باعتباره كذلك يعد قيمة عظمى، على الرغم من أنه بتفهمنا الفعلى لذواتنا وأغراضنا نكون قد قمنا بالتأكيد على ما يعد أمرًا ثانويًا. إن بعض الطرق البشعة للحياة يمكن أن تصبح اعتيادية. إن المغزى بالأحرى هو أن المثل العليا للاستقلال والفردية تؤدي دورها بكفاءة في إلهائنا عن المزايا الحقيقية للطرق الأخرى المتعددة للحياة. لقد بدت هذه الملاحقة المندفعة لتلك المثل العليا بالنسبة للعديد من الرومانسيين مرتبطة بتدمير جذور الأخلاق ذاتها. فإذا كانت الفردية والاستقلالية مثلا عليا، فإنها لابد أن تقوم بتنظيم الطريقة التي نؤكد بها، ليس فقط آراؤنا عن الحياة الخيرة، بل أيضًا أكثر التزاماتنا الأخلاقية جوهرية (كما تقوم بهذا الدور بالفعل في النظريات الأخلاقية لكل من كانط ومل، والعديد من المفكرين الليبراليين الآخرين). إلا أن هذه الالتزامات الأساسية، على غرار المحافظة على وعودنا أو تجنب إلحاق الألم بالآخرين، تبدو متعذرة على الفهم كموضوعات لاتخاذ القرار، على الأقل إذا نظرنا لأنفسنا كموجودات أخلاقية ينبع ولاؤها للأخلاق من شيء أكثر من مجرد المنفعة. لا نستطيع أن ننظر إلى هذه الالتزامات بوصفها التزامات نقوم باختيارها، أو سوف نختارها، إذا ما كان لنا أن نخطو إلى الوراء ونقوم بتأملها. إنها تتكامل وتتداخل إلى حد بعيد مع مفاهيمنا عن ذواتنا كموجودات أخلاقية بحيث إن تخيلنا لها كموضوعات للاختيار سيكون بمنزلة تخيلنا لذواتنا دون أي حس إرشادي من الأخلاق – ومن ثَمَّ لن نكون فقط غير مستعدين بما فيه الكفاية لاختيارها، بل أيضًا ينقصنا النوع الملائم من التطابق معها في الهوية. تجد مثل هذه الالتزامات فهمًا أفضل كمعتقدات يتم الشعور بها، وهو الدور المنوط به صياغة أي اختيارات نقوم بإجرائها. إن قيمتها تُفهم على

النحو اللائق عندما يُنظر إليها كأسس موروثة للاختيار، وليس كموضوعات نختار من بينها. هذا هو الاستنتاج الذي قام ووردزورث بتسجيله على نحو لا ينسى في قصيدة المقدمة The Prelude:

"هكذا ارتحلت
ململمًا ورائي كل العواطف والأفكار وأشكال الأيمان، كالمجرمين المكبلين بالأصفاد،
داعيا العقل في ارتياب ليؤسس في وضح النهار
عناوينها وأمجادها، الآن بأيمان،
الآن بغير أيمان، في حيرة لا تنتهي
من الاندفاع، والدوافع، والصواب والخطأ،
وأرضية الالتزام الأخلاقي، ما هو الحكم، وما هي العقوبة،
حتى فقدت في طلب للبرهان وفي سعيي وراءه كل شيء،
فقدت كل مشاعر الاعتقاد،
وفي قلقي واعتلالي بالمتعارضات،
انطلقت صرخة سؤالي الأخلاقي في يأس
(1805 Version; X.889-901)

على الرغم من أنني قد قلت شيئًا ما فيما يتعلق بالدفاع عن هذه الأفكار الرومانسية في الفصلين الأولين من هذا الكتاب(١)، فإنني لا أود أن أؤكد هنا على صحتها. وفيما يتعلق بأغراض المذهب الليبرالي السياسي (في تعارض كامل مع منظور الفلسفة الأخلاقية) تصبح النقطة المهمة هنا هي أنها بمنزلة آراء يمكن أن يصل إليها الأشخاص العاقلون. ذلك أن سؤالنا هنا يتعلق بنوع التبرير الأخلاقي لمبادئ الحياد السياسي الذي يجب أن تسعى وراءه النظرية الليبرالية. لنتذكر أن إحدى

---

(١) انظر أيضًا "Historie et raison dans la philosophie politique," pp. 221-48 ضمن كتابي Modernite et Morale, وأيضًا كتابي المعنون بـ "The Romantic Legacy" (New Yoek: Columbia University Press, 1996).

المشكلات الأساسية للفكر الليبرالي التي سعى لحلها هي حقيقة أن الأشخاص العاقلين يميلون نحو الاختلاف بشأن طبيعة الحياة الخيرة. في صورة المذهب الليبرالي الموجودة لدى كانط ومل، اتضح أن القيم الأخلاقية التي تم استخدامها لتبرير مبادئ الحياد السياسي هي قيم مثيرة للجدل تمامًا كالآراء الأخرى بشأن الاكتمال البشري Human Fulfillment. إن الحماسة الرومانسية والشغف بالعادة والانتماء قد أصبحت على درجة التأثير والأهمية نفسها في الثقافة الغربية التي توجد عليها المثل العليا المناقضة للاستقلال والتفرد والتي لجأ إليها كانط ومل. يعني هذا أن مفاهيم كانط ومل عن المذهب الليبرالي لا تمثل حلولاً ملائمة للمشكلة السياسية الخاصة بالاختلاف المعقول حول الحياة الخيرة. لقد أصبحت هي ذاتها متضمنة لجزء آخر من المشكلة. إن المبدأ الجوهري للحياد السياسي تجاه المثل العليا المتنازعة ربما يبدو ممثلا للحد الأدنى من المفاهيم الأخلاقية Minimal Moral Conceptions، لكن المظاهر قد ثبت أنها خادعة. إن هذا المبدأ يحمل جميع أعباء الأحمال المثيرة للجدل فيما يتعلق بالأسباب التي تعمل على تأكيده.

إن مواطن الضعف الموجودة لدى كانط ومل على درجة كبيرة من الأهمية، وذلك لأن قدرًا كبيرًا من الفكر الليبرالي على مدار القرنين الماضيين قد اقتفى أثرهما في الربط بين المذهب الليبرالي والمثل العليا للاستقلال والتفرد. لقد بدت الصلة واضحة للغاية حتى إن العديد من أعضاء الحركة الرومانسية، والعديد من المفكرين الاستنتاجيين المعاصرين الذين ألهمهم الفكر الرومانسي، قد توجهوا نحو رفض المثل العليا السياسية الليبرالية. إن رفض الآراء "الفردية" و"الذرية" حول الإنسان ونزع القناع عنها قد أصبح نمطًا متكررًا في الجدالات المضادة لليبرالية، والتي تمتد من هردر وهيجل إلى ماكنتير وساندل.

يستدعي هذا الموقف إعادة صياغة النظرية الليبرالية. إن التسمية الملائمة لعملية إعادة الصياغة هذه هي "الليبرالية السياسية" "Political Liberalism". كان هذا

هو هدف العديد من الكتابات الأخيرة لجون راولز John Rawls، وأيضًا لكتابي أنمــاط التداخل الأخلاقي Patterns of Moral Complexity. إنها محاولة لفهم كيف يمكــن أن يقتصر المذهب الليبرالي على مجرد مذهب سياســي ولــيس "فلــسفة عامــة حــول الإنسان"(١)، أو "مذهب أخلاقي شامل."(٢) في هذه المقاربــة، لا يــزال لمبــدأ الحيــاد السياسي تبرير أخلاقي، لكنه تبرير يميل لأن يكون أقل شمولا من المثل العليا الخاصة بكانط ومل بشأن الفردية والاستقلالية. أعتقد أن نموذجًا أفضل من نموذج كانط ومــل لهذا المفهوم عن المذهب الليبرالي يوجد في النظريات العديدة عن القــانون الطبيعــي (جروتس Grotius وبوفندورف Pufendorf) والتسامح (لوك Locke وبايل Bayle) التي تم تطويرها في القرن السابع عشر. لقد كانوا في حالة من التفاعــل والاســتجابة مــع الاختلاف المعقول حول طبيعة الدين الحقيقي ومن ثَمَّ سعوا وراء مبادئ سياسية يمكن تأكيدها على أساس غير طائفي. إن مهمة النظرية الليبرالية في يومنــا هــذا هــي أن توضح كيف أن مبدأ حياد الدولة يمكن تبريره دون الانحياز لأي طرف فــي النــزاع الدائر بين المذهب الفردي والتراث. من هذا المنظور، سيستمر المذهب الفــردي فــي تأدية وظيفته بوصفه مذهبًا سياسيًّا. بعبارة أخرى، سوف يستمر بوصفه التزامًا ليبراليًا جوهريًا بأن الأشخاص بوصفهم مواطنين يجب معاملتهم على قدم المساواة، وذلك فــي غياب المثل العليا الجوهرية التي يمكن أن يشتركوا فيها مع الآخرين. لكن لن يكــون هناك لجوء للمذهب الفردي باعتباره قيمة عامة تمتــد إلــى جميــع منــاحي الحيــاة الاجتماعية(٣).

---

(1) Larmore, Patterns of moral Complexity, p. 129.

(2) John rawls, "justice as Fairness: Political not Metaphysical," Philosophy and Public Affairs 14, no. 3 (Summer 1985), p. 245.

لقد قام راولز بنحت مصطلح "الليبرالية السياسية" Political Liberalism فــي كتابــه "The Idea of an overlapping Consensus," Oxford Journal of legal studies 7, no. 1 (1987), p. 24.

وسأقوم بمناقشة ليبرالية راولز السياسية في القسم الخامس من هذا الفصل.

(٣) للمزيد حول هذه النقطة، انظر كتابي بعنوان Patterns of Moral Complexity, p. 106.

ربما نفكر في المذهب الليبرالي السياسي باعتباره مجهودًا يبذل للوقوف على نقطة تموضع بين طرفي النقيض. أحد هذين النقيضين يكمن في تأسيس الحياد السياسي، كما فعل كانط ومل، على المثل العليا الفردية التي يُزعم أنها تعمل على تشكيل جميع مفاهيمنا عن الحياة الخيرة، وليس فقط دورنا كمواطنين. أما النقيض الآخر فيتألف من تأسيس الحياد السياسي على الاعتبارات الإستراتيجية بمفردها. من هذا المنظور، ربما يعقد الأفراد الذين يملكون مُثلاً عليا مختلفة عن الحياة الخيرة، والذين يتساوون بصعوبة في السلطة والقوة، صفقة تصبح بموجبها المبادئ السياسية التي سوف يتم إرساء دعائمها غير منحازة لأي من المثل العليا المتنافسة. تعد هذه المقاربة هوبزية(*) في جوهرها، وذلك لأنها تهدف إلى تأسيس مبدأ أخلاقي (الحياد) على دوافع غير أخلاقية وعقلانية على نحو محض[1]. لهذا الأمر أثران سلبيان مهمان. إنه يبدو غير مستقر على نحو متأصل، حيث إنه مرهون بالتحول في توزيع السلطة: سوف يفقد الأفراد الأسباب التي تدعوهم للتمسك بالاتفاق إذا ما تزايدت قوتهم النسبية أو قوتهم في عملية التفاوض بشكل ملحوظ ومؤثر. أيضًا، سنجد أن محاولة تفسير السلطة الخاصة للمبادئ الأخلاقية بمصطلحات عقلانية (التعظيم من الرضى عن التفضيلات الفردية) لم ينجح قط حتى الآن، لذلك يبدو أن هناك القليل من الأسباب لافتراض أنها سوف تنجح على الإطلاق.

(*) نسبة إلى الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز. (المترجم)

(١) تلك المقاربة هي ما يدعوه راولز بـ"Modus Vivendi" في القسم الثالث من مؤلفه "الإجماع المتداخل" "Overlapping Consensus"، ويجب هنا أن أشير إلى أن هذا يختلف عن الاستخدام الذي اعتمدته في كتابي "Patterns of moral Complexity"، والذي يتشابه مع الموقف الذي ينحاز إليه راولز نفسه، لأن هذا محض اختلاف في المصطلحات فقط. يمكننا أن نجد مثالا لاحقا على هذه المقاربة الهوبزية في كتاب دافيد جوتر David Gauthier, Morals by Agreement (Oxford University Press, 1986). أن أساس هذه الحجة، والذي أشار إليه العديد من النقاد، هو إذا ما كان قد أوضح حقا أن التعقل وحده يمكن أن يحرك العامل الفاعل ليصبح "مقيدا إلى الحد الأدنى" (pp. 157-89) ومتوافقا مع قواعد التعاون بدلا من استغلال أولئك الذين يتوافقون معها. انظر الفصل الثاني، الهامش التاسع من هذا المجلد.

يمكن أن يعمل المذهب الليبرالي بوصفه حدًا أدنى من المفاهيم الأخلاقية، فقط من خلال العثور على وسيط بين هذين النقيضين. لابد أن نبحث عن نواة أخلاقية Core Morality يمكن أن تمثل، بقدر المستطاع، أرضًا مشتركة. ربما يكون من الإفراط في الأمل توقع أن تفلت هذه الأسس الأخلاقية من كل العناصر المثيرة للجدل، لكنها لابد بالتأكيد أن تكون محايدة بالقدر الكافي للتوفيق بين الأفراد الذين يقدرون الانتماء والعادة، وذلك لأن المثل العليا الرومانسية قد أصبحت جزءًا لا يتجزأ من ثقافتنا. في الوقت نفسه، لابد لهذه الأسس الأخلاقية بالطبع أن تكون على القدر الكافي من القوة لتبرير مبدأ الحياد السياسي. وعلى الرغم من أن أسس المذهب الليبرالي لابد أن تمثل الحد الأدنى، فإنها لا يمكن أن تكون ثانوية أو تافهة. كما أن صيغة الاتحاد السياسي التي تؤمنها وتوفرها لا يمكن أن تكون ضئيلة الأهمية. مما لا شك فيه أننا قد رأينا ما يكفي في هذا القرن لنمقت الرؤى السياسية الأكثر إظلامًا التي عادة ما أنتجها رفض المثل العليا الليبرالية. لكن هذا الاعتقاد، في حد ذاته، لن يجيب عن السؤال المتعلق بأسس المذهب الليبرالي. إنه لن يبين أن الفكر الليبرالي يمكن أن يحافظ على وعده بتقديم مفهوم سياسي مقبول لأناس يملكون آراء مختلفة للغاية حول الخير البشري، وعلى وجه الخصوص حول مزايا المذهب الفردي والجماعة. دون الإجابة عن هذا السؤال، يفتقر المذهب الليبرالي للقوة التي سوف تأتي من أن يكون حقًا ما يروج له[١].

٣. الحوار العاقل والاحترام المتكافئ

إن تبرير الحياد الليبرالي الذي يتلاقى على أفضل نحو مع هذه الشروط هو التبرير الذي يعتمد على معياري الحوار العاقل والاحترام المتكافئ. عندما أقول إن هذا التبرير هو الأفضل، فإنني لا أقصد من وراء ذلك إنكار أن هناك مبررات أخرى،

---

(١) يجب أن أشير إلى أنني في هذا الفصل أناقش طبيعة المذهب الليبرالي دون أن أقوم بأي ذكر للديمقراطية. إن الليبرالية والديمقراطية قيمتان منفصلتان تتألف علاقتهما بشكل عام من خلال الحكم الذاتي الديمقراطي بوصفه الوسيلة المثلى لحماية مبادئ النظام السياسي الليبرالي. للمزيد حول هذه النقطة انظر الفصلين الثامن والعاشر.

داخل منظورات أخلاقية محددة، تتساوى معه في صحتها. بالنسبة لأولئك الذين يقدرون قيم الاستقلال والفردية، على سبيل المثال كانط ومل، ربما يكونون قد قدموا أسبابًا مقنعة لتبني المبدأ الليبرالي. إن الميزة الخاصة للتبرير الذي أقترحه هي أنه تبرير ذو حد أدنى. إنه يلجأ إلى عناصر تنتمي إلى نواة أخلاقية. وبذلك يمكن قبوله حتى من قبل أولئك المقتنعين بأن الفردية والاستقلالية يوجد بهما عيوب خطيرة وأن القدر الأعظم مما يجعل الحياة تستحق أن تُعاش هو أمر يتعلق بالاختيار على نحو أقل من تعلقه بالتراث. ينبغي أن أضيف، أن هذا لا يعني أن معايير الحوار العاقل والاحترام المتكافئ تكون مُحتواة ضمنيًا في الفكرة المجردة عن العقلانية والتي أشرت إليها سابقًا. ليس الهدف هنا أن أبين أن الأشخاص العاقلين، مهما كانت الأمور الأخرى التي يؤمنون بها، يجب أن يقوموا بتأكيد هذه المثل العليا. إن المذهب الليبرالي هو صورة تاريخية عارضة من الحياة السياسية القائمة على افتراضات أخلاقية التي لا نعتقد أنها سوف تزكي نفسها لدى البشرية بأسرها من خلال فكرة العقل وحدها. ومع ذلك، فإن ما يبقى صحيحًا هو أن هذين المعيارين كانا بمنزلة عناصر مركزية في الفكر الغربي وقد اشترك فيها بشكل عام النقاد الرومانسيون للاستقلالية والفردية.

إن القبول الواسع لهذا التبرير للحياد السياسي يجعل منه أكثر استجابة أكثر ملاءمة للمشكلات السياسية الأساسية التي سعى المذهب الليبرالي لحلها. ربما نفكر في هذا التبرير على أنه يمدنا بالشروط التي ينبغي أن تعلنها الدولة الليبرالية على الملأ Announce Publicly كأسس لمشروعيتها. في كتاب سابق، أنماط التداخل الأخلاقي Patterns of Moral Complexity، أوضحت كيف يعمل هذا التبرير. وها أنا أخوض في الأمر هنا مرة ثانية، مسهبًا في مناقشة بعض النقاط المحددة ومبرزا لبعض الافتراضات التي لم أرها بوضوح في السابق.

أولاً، معيار الحوار العاقل Norm of Rationale Dialogue. إن البشر في مناقشتهم لكيفية حل بعض المشكلات (مثل، ما هي مبادئ الاتحاد السياسي التي ينبغي أن يتبنوها)، ينبغي أن يستجيبوا لنقاط تتعلق بالاختلاف بالتراجع إلى أرض محايدة، للمعتقدات التي ما زالوا يتقاسمونها، وذلك في سبيل (أ) حل الاختلاف وتفنيد

أحد المواقف المتنازعة بواسطة الحجج التي تنبثق عن هذه الأرض المشتركة، أو (ب) تجاوز الاختلاف والسعي وراء حل للمشكلة يقوم ببساطة أسس هذه الأرض المشتركة. أعتقد أن صحة هذا المعيار يجب أن تكون واضحة، لكن دعوني أدلي بالقليل هنا في معرض الدفاع عنه. إن الجزء الأول من المعيار يدور حول التفرقة بين الدليل Proof والتبرير Justification. حيثما وجد الدليل فإنه يتكون ببساطة من العلاقات المنطقية بين مجموعة من القضايا، أما التبرير فإنه دليل موجه لمن يختلفون معنا لنوضح لهم أن باستطاعتهم الاشتراك معنا في الإيمان بما نؤمن به. يستطيع التبرير أن يحقق هذا الدور النفعي فقط من خلال اللجوء إلى ما يؤمنون به بالفعل، ومن ثَمَّ فإنه يلجأ إلى الأرض المشتركة بيننا[1]. أما الجزء الثاني من هذا المعيار فإنه يصبح وثيق الصلة بموضوعنا بمجرد توافر فرصة ضئيلة لإثبات قابلية نقاط الاختلاف للحل بواسطة الجدل. وإذا ما استمر الأفراد على رغبتهم في حل المشكلة المعطاة، وإذا ما كانوا ملتزمين بحلها من خلال المناقشة العاقلة، فإنه لا يصبح أمامهم مفر من العثور على حل يقوم على أساس من المعتقدات التي يشتركون فيها.

يتحكم هذا المعيار في إحدى الوظائف الحاسمة لـ"الحقل العام" Public Realm في الثقافة السياسية الليبرالية. يكمن هذا الدور في أن يمثل المعيار منتدى للنقاش Forum نحاول أن نقنع فيه الآخرين بقيمة آرائنا بحيث يمكن أن تصبح جزءًا من الولاءات المشتركة التي يجب على الدولة أن تدعو لها. على هذا الأساس يمكن للأرض المشتركة من ثَمَّ أن تتوسع، ربما بصورة معاكسة لتوقعاتنا الأولى. إن هذا النوع من النقاش العام، نظرًا لأن الهدف المرشد له هو أن يصل إلى قرار بشأن المبادئ السياسية، ملتزما في ذلك بمعيار الحوار العاقل، لابد أن ينبثق عن الأرض المشتركة وأن ينتبه للقيد المتمثل في أنه حيثما وجد الاختلاف العاقل، لابد أن يظل القرار محايدًا. لكن القرار ليس في حاجة لأن يكون الهدف الأوحد للنقاش العام حول

(1) Cf. John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). pp. 580-1.

المبادئ السياسية. إن المجال العام يقوم أيضًا بوظيفة الكشف، إنه يجعل البشر يـــرون الموضع الذي يقفون فيه. لابد للبشر حينئذ أن يكونوا أحرارًا في أن يفــسروا لأحــدهم الآخر على نحو متكامل رؤاهم الشاملة عن الحياة الخيرة، وليس فقط تلك الأجزاء التي يمكن أن تُطرح على أسس من الأرض المشتركة. في تلك الحدود، سوف يتــضح أن النقاش العام مُطلق العنان ومليء بالجدل. في يومنا هذا، يتم انتقاد المــذهب الليبرالـــي في بعض الأحيان نظرا لكونه يتغافل عن هذا المفهوم الأكثر اتساعا للدائرة العامـــة أو لأنه معاد له(١). لكن في الحياة الواقعية، سنجد أن الحياد الليبرالي، والحجة التي أقدمها في سبيله، ليسا في حاجة لإنكار مكان هذه الوظيفة للنقاش العام. إن الدولة الليبراليـــة تستفيد بدرجة عظيمة من الأفراد الذين يصلون إلى معرفة الحد الأقــصى لاخــتلافهم المعقول. إن التعرف إلى اختلافاتنا هو أمر ضروري لممارسة الاحترام المتكافئ الذي ندين به لبعضنا بعضًا بوصفنا موجودات قادرة على تأكيد رؤية عن الحيـــاة الخيــرة. لكن لابد أن نحذر أيضًا من ألا نخلط بين وظيفتين منفصلتين للدائرة العامة. يجب على مواطني الدولة الليبرالية أن يكونوا قادرين على التمييز بين النشاط غير المقيد للكشف المتبادل، والتحديد الذاتي الذي ينبثق عن معيار الحوار العاقــل، والــذي يعــد أحــد متطلبات اتخاذ القرارات بشأن المبادئ التي سوف تحكم الحياة السياسية.

وعلى الرغم من ذلك فإن معيار الحوار العاقل لا يعد كافيًا في حد ذاته لإنتـــاج المبدأ الليبرالي للحيادية(٢). إنه يملي علينا ما نفعله، إذا كنا راغبين في التحدث ســويا مع وضع أبصارنا صوب تحديد ماهية المبادئ السياسية التي نرغب في تأسيسها. إنـــه

---

(١) عادة ما يوجه هذا النقد من قبل المفكرين المتأثرين بأعمال يورجن هابرماس Jurgen Habermas. انظر على سبيل المثال Sela Benhabib, "Models of public space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition, and Jurgen Habermas, "pp. 73-98 in C. Calhoun (ed.), Habermas and the Public Sphere (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), pp. 74-6; Rainer Forst, Grounds of Social Criticism (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992) pp. 158, 200.

(٢) انظر إلى مقالي بعنوان "الحياد الليبرالـــي" "Liberal Neutrality: A Reply To Fishkin," Political Theory (November 1989), pp. 580-1.

لا يخبرنا أنه ينبغي علينا الاستمرار في هذا النقاش بمجرد أن نكتشف نقاط الاختلاف حول المبادئ التي يجب أن نؤسسها. وبعبارة أخرى، إنه لا يستبعد اللجوء إلى القوة، بدلا من النقاش، لتحقيق التسوية السياسية.

إن ما يتطلب أن نستمر في الحوار، أو بعبارة أخرى، ما يتطلب من المبادئ السياسية أن تكون موضوعًا للاختلاف المعقول، هو المعيار الآخر الخاص بالاحترام المتساوي والمتكافئ للأشخاص. إن المعيار الذي يدور بخلدي يقترب من القاعدة الكانطية التي مفادها أنه لا ينبغي أن نعامل الأشخاص الآخرين فقط كوسائل، أو بوصفهم محض أدوات لإرادتنا، بل على العكس من ذلك، ينبغي أن يعامل البشر دائما باعتبارهم أيضًا غايات، باعتبارهم أشخاصًا في حد ذاتهم.

لكن هذا التعبير يعد بالأحرى غامضًا، ولكي أجعله أكثر تحديدًا، سوف أشير أولاً إلى أن المبادئ الأخلاقية تنقسم على نحو طبيعي إلى مجموعتين. هناك تلك المبادئ التي نعتقد أنه من المشروع إرغام البشر على الإذعان لها، وهناك مجموعة أخرى لا نعتقد أنها موضوع مشروع للإرغام والإجبار، مهما كنا نشعر بالرفض أو حتى بالغضب نحو من يخالفوها. والمجموعة الأولى وحدها هي التي توجد على حالة يمكن وصفها بـ"المبادئ السياسية". لأن الانخراط فيما يعد سياسيا على وجه الدقة، إلى هذا الحد، يعد كذلك نظرا لأنه يعتمد على الاستخدام المشروع للقوة لتحقيق التوافق مع قواعده. لهذا السبب يدور السؤال الأساسي للفلسفة السياسية حول تحديد ما المبادئ الأخلاقية التي ينبغي دعمها بالقسر والإجبار.

في هذه اللحظة يعني إرغام البشر على الانصياع لمبادئ السلوك أن نعاملهم كما لو كانوا وسائل: إن إذعانهم يمكن أن يُرى على أنه مساعد ومفيد للنظام العام، أو ربما حتى مفيد لأنفسهم. إن استخدام القوة أو التهديد بها لا يمكن أن يكون أمرًا خاطئًا في حد ذاته، لأنه بخلاف ذلك سيكون الاتحاد السياسي أمرا مستحيلا. إن ما يعد ممنوعا بواسطة معيار الاحترام المتكافئ هو اعتماد التوافق والإذعان على القوة

وحدها[1]. ذلك لأن السمة المميزة للبشر هي أنهم موجودات قادرة على التفكير والسلوك على أسس عاقلة. وإذا ما حاولنا الوصول للتوافق حول المبادئ السياسية ببساطة عبر التهديد، فإن معاملتنا للبشر حينئذ ستكون باعتبارهم وسائل فقط، أو موضوعات للقسر والإجبار. ولن نتعامل معهم أيضًا بوصفهم غايات، إذا ما تواصلنا مباشرة مع قدرتهم المميزة لهم بوصفهم أشخاصًا. من الصحيح أنهم لن يكونوا قادرين على التحرك كاستجابة للتهديدات إلا من خلال ممارسة هذه القدرة، أي من خلال الوصول إلى أسباب معقولة ليخشوها. لكن قدرتهم المميزة كأشخاص ستكون ببساطة شيئًا يُقصد استغلاله للوصول إلى هدف الانصياع والإذعان. لن تكون حينئذ أمرًا ننخرط فيه بنفس الطريقة التي ننخرط بها في قدرتنا المميزة لنا كأشخاص. حينئذ لن نجعل من قابليتهم للمبدأ معتمدة على أسبابهم كما هو الحال فيما نعتقد أننا نقوم به مع أنفسنا. إن احترام شخص آخر بوصفه غاية معناه أن يكون الإرغام السياسي أو المبادئ السياسية قابلة للتبرير بالنسبة لهذا الشخص كما هي قابلة للتبرير بالنسبة لنا. إن الاحترام المتكافئ يتضمن معاملة كل الأشخاص الذين تنطبق عليهم هذه المبادئ بالطريقة نفسها.

إن الدور الجوهري الذي يلعبه هذا المثل الأعلى للاحترام المتكافئ، هو ما يجعل من مبادئ الليبرالية السياسية تجسد فقط على نحو خاص بعض من كل الالتزامات الأخلاقية التي نملكها، وذلك بصورة مجردة عن الالتزامات الأخرى التي نقدرها بعمق. وبعبارة أخرى، إن الاحترام المتكافئ لا يظهر ببساطة في المفهوم الأخلاقي المُسمى بالليبرالية، بل إنه يفسر لنا أيضًا لماذا لا يمكن لهذا المفهوم الأخلاقي أن يمثل مفهومًا ذا حد أدنى. ذلك لأننا في العصور الحديثة قد أصبحنا نقدر

(١) لنلاحظ أن كانط لم يصرح بأن معاملة الآخرين بوصفهم وسائل تعد أمرا خاطئا من الناحية الأخلاقية، إن ما أدانه كانط هو معاملتهم بوصفهم وسائل فقط دون النظر إليهم أيضًا بوصفهم غايات. انظر: Grundlegung ZurMetaphysik der sitten, Akademie-Ausgabe (Berlin: Preussische Akademie der wissenschaften, 1900-), vol. 4, p. 429.

كيف أصبحت مفاهيم الخير البشري مثيرة للجدل بين الأشخاص العاقلين على نحو طبيعي. وكما أوضحت في فصول سابقة، كانت هذه الخبرة الحديثة بمنزلة قوة الدفع وراء العثور على نواة أخلاقية يمكن أن نتفق عليها على الرغم من آرائنا حول الخير البشري التي تفرق بيننا. يجعل معيار الاحترام المتكافئ من هذا المشروع أمرا ملحًّا، عندما نسأل ماذا ينبغي أن تكون مبادئ حياتنا السياسية، والتي يجب فرضها بواسطة الإذعان عندما تنشأ الحاجة لذلك. لا تعد كل عناصر النواة الأخلاقية عناصر جوهرية للاتحاد السياسي، بالطبع، أو حتى يمكن أن تصبح موضوعًا يفرض بالقوة. لكنها بمنزلة التزام بالاحترام المتكافئ والذي يتطلب أن تكون مبادئنا السياسية منتمية إليها.

على أية حال، لاحظت أيضًا أن أحد العناصر الأساسية للاختلاف المعقول قد أصبحت القيم الخاصة بالفردية والانتماء. وبالطبع قد أنتج كانط الفلسفة الأخلاقية العظمى للاستقلال الفردي. لكنه أيضًا قد عالج فكرة الاحترام المتكافئ بصورة أخاذة وموثوق بها للغاية (عدم معاملة الآخرين بوصفهم محض وسائل على الإطلاق، لكن معاملتهم أيضًا ودائما بوصفهم غايات) بحيث أصبحت أنا نفسي مثل الكثير من الآخرين، غير قادر على عدم اقتفاء أثره. يبرز هنا إلى السطح السؤال حول إذا ما كان معيار الاحترام المتكافئ الذي قمت بذكره هو حقًّا معيار مستقل للغاية عن فلسفة كانط الفردية، وهو ما قلت إنه أمر ضروري بالنسبة للمذهب الليبرالي للمحافظة على وعوده اليوم.

أولاً وقبل كل شيء لا توجد أي قيمة لعدم متابعتي لمحاولة كانط لفهم الأخلاق بأسرها في ضوء معاملة الآخرين كغايات في أنفسهم. لقد قمت بالربط فقط بين معيار الاحترام المتكافئ بمفرده وبين قابلية مبادئ القسر، وليس بينه وبين قابلية مبادئ الأخلاق بشكل عام. هذا لأن القسر، أو استخدام القوة، يبدو بالنسبة لي الحالة الوحيدة متضحة المعالم لمعاملة شخص ما على أنه وسيلة. إذا قمنا بلوم شخص ما على مخالفة قاعدة أخلاقية دون السعي وراء إذعانه أو إذعانها بالقوة، فإن معاملتنا لهذا

الشخص لن تكون، بأي معنى واضح، بوصفه وسيلة. وبالتالي، لا أعتقد أن القواعد الأخلاقية من هذا النوع يمكن أن تكون صادقة إذا ما كانت قابلة للتبرير فقط بالنسبة لجميع الأشخاص الذين تنطبق عليهم(١). (يمكن لأنواع معينة من الخداع أيضًا أن تعتبر نوعًا من معاملة الأشخاص بوصفهم وسائل، لكن رفض بناء الإذعان على الخداع فقط أو على القوة وحدها يفسح المجال لوجود بعض المعايير الأخلاقية التي يمكن أن نطبقها حتى على أولئك الذين لا تكون هذه المعايير قابلة للتبرير بالنسبة لهم).

لكن تُرى ما الموضع الذي يلعب فيه معيار الاحترام المتكافئ دوره في منظوري الخاص للمذهب الليبرالي، وهل يمكن أن يكون منفصلاً حقًا عن المَثل الأعلى الكانطي للاستقلال، والذي يتحدد هدفنا بطرحه جانبًا؟ أعتقد أنه يمكن القيام بهذا الأمر. لتلاحظ أن فكرة الشخص The Idea of a Person، والتي تتوافق معها صياغتي لمعيار الاحترام المتكافئ، تتضمن ببساطة القدرة على التفكير والسلوك على أساس من الأسباب. لكننا لم نقل شيئًا عن هذه الأسباب، بل يظل الأمر مفتوحًا فيما يتعلق بإذا ما كان الأشخاص أنفسهم سيقررون ما يمكن اعتباره أسبابًا صحيحة أو إذا ما كانت أسبابهم تنبع من التراث الذي ينتمون إليه. إن معيار الاحترام المتكافئ يعد محايدًا فيما يتعلق بالنزاع بين الفردية والتراث. المزيد من الملاحظات من شأنها أن توضح هذا الأمر.

فلننظر إلى الحالة التي تتعارض فيها القرارات السياسية التي يتطلبها الاحترام المتكافئ مع تعزيز مثلنا الأعلى عن الحياة الخيرة. بالنسبة لليبرالية السياسية، لابد لمعيار الاحترام المتكافئ حينئذ أن يحتل موقع الصدارة. لكن هذا لا يعني أن ولاءنا

---

(١) هذا المنظور للمبادئ القسرية يشبه للغاية ما يسميه T. M. Scanlon بـ"البنائية "Costructualism" في كتابه "Constructualism and Utilitarianism," pp. 103-28 in Amartya sen and Bernard Williams (eds.), Utilitarianism Beyond (Cambridge University Press, 1982)، أما بخلاف ذلك، وفيما يبدو على العكس من سكانلون، لا أعتقد أن الأمر يجب أن يتسع نطاقه ليشمل الأخلاق بأسرها. انظر أيضًا توماس ناجل Thomas Nagel, Equality and Partiality (Oxford University Press, 1991), p. 159.

للمثل الأعلى سوف ينقطع، أو يتوقف عن كونه تأسيسيا، أو أننا لا يمكن أن نستمر في ملاحقته في نطاق الحدود التي يفرضها معيار الاحترام المتكافئ. لابد لهذه النقطة أن تتضح إذا كنا نفكر في طبيعة صراع القيم. يمكن للقيم أن تتصارع بطريقتين مختلفتين للغاية. إحدى هذه الطرق هي أن تتناقض القيم مع بعضها بعضًا، تلك هي الطريقة التي تتصارع بها حياة الشره والنهم مع الصحة. يجب علينا عندما نجد قيمنا في هذا النوع من الصراع، أن نقوم برفض أحدها، وذلك لأن التزاماتنا تصبح غير متسقة منطقيًّا. إن معيار الاحترام المتكافئ يتصارع على هذا النحو مع مفاهيم محددة عن الحياة (على سبيل المثال، الأشكال الخبيثة من التعصب العرقي). لكن اهتمامنا هنا ينصب على الأنواع المختلفة من الصراعات التي عندما تملي علينا قيمتين مختلفتين، على الرغم من كونهما متسقتين في ذاتهما بصورة طبيعية، فإن المسارات المختلفة للأفعال والسلوك لا يمكن المضي فيها معًا في ظل الظروف المعطاة. إن الطريقة الملائمة لحل هذا النوع من الصراع لا تكمن في التخلي عن، أو الالتزام بإحدى هذه القيم، لكن بدلا من ذلك يكمن الحل السعي وراء بعض الوسائل لنزنها في مقابل بعضها البعض، لنعرف أيًّا من مسارات الأفعال المتنافسة يمكن تفضيله.

ولنعود إلى الحالة التي بين أيدينا، تذكر أن المثل العليا المكونة للحياة الخيرة تنتمي إلى صميم إحساسنا بما هو قيم، تنتمي إلى أسس اختياراتنا. وحيثما يتعارض السعي وراء هذه المثل العليا المتعارضة مع معيار الاحترام المتكافئ فإنه لابد أن يفسح طريقًا. لكن هذا لا يغير من الارتباط التكاملي الذي نملكه تجاه هذه المثل العليا إذا كان معيار الاحترام المتكافئ، أيضا، يشكل التزاما تكوينيا. أعتقد حقًّا أن تلك هي الصيغة التي يفترضها التزامنا نحو الاحترام المتكافئ، ولي المزيد لأقوله بهذا الشأن في نهاية الفصل.

إن معياري الحوار العاقل والاحترام المتكافئ يقومان، بالطبع، ببعض من التجاوزات المحددة للمذهب الفردي في نطاق العالم السياسي. ذلك أن حقوق المواطنين وواجباتهم لابد أن تكون قابلة للتحديد بصورة مجردة عن أي مثل عليا مثيرة للجدل نشترك فيها مع الآخرين. لكن كلا المعيارين لا يتضمنان أن صورة أوسع

نطاقا من المذهب الفردي فيما يتعلق بمصادر القيمة ذاتهـا يجـب أن تتخلـل الحيـاة الاجتماعية كلها. إن الارتباطات الفردية لا يمكن لها أن تخالف حقوق المـواطنين. إلا أن باستطاعتها على الرغم من ذلك أن تستمر في ممارسة شئونها الداخليـة الخارجـة عن مجال السياسة وفقًا للمبادئ "غير الليبرالية Illiberal" وهي المبـادئ التـي تنكـر الحقوق المتساوية لأعضائها وتطلب منهم أن يذعنوا لسلطة تكونت بشكل تقليدي عبـر التراث. تعد الكنيسة الكاثوليكية، على سبيل المثال، مؤسسة قانونية في مجتمعنا علـى الرغم من أنها لا تتعامل مع شؤونها السماوية وفقا لأسس من التسامح. ربما لا تقـوم بحرق المهرطقين، لأن هذا يتعارض مع حقوقهم كمواطنين، لكنها يمكـن أن تـصدر بحقهم حرمانًا كنسيًّا. بالمثل أيضا، يتطلب معيار الاحترام المتكـافئ ألا يـتم عـزل الأفراد بوصفهم مواطنين عن أي ترابط خاص ضد إرادتهم الحـرة. يعنـي ذلـك أن باستطاعتهم أن يتركوا مثل هذه المنظمـات دون أن يتعـرض مـوقفهم القـانوني أو السياسي للمساومة. لكن هذا الحق في الخروج لا يتضمن تبني الفكـرة العامـة التـي مفادها أن البشر لابد أن ينظروا حتى إلى أكثر التزاماتهم جوهرية بوصفها التزامـات قابلة للمراجعة. ربما يكون هناك مجموعة من العهود المحددة، مثل عهود الـزواج أو الكهنوت، التي لا يمكن أن يعفي الأفراد أنفسهم منها أمام الله. ومع ذلك، ففي الدولـة الليبرالية لن يحرمهم هذا في نهاية الأمر من حقهم وقدرتهم بوصفهم مـواطنين، فـي إلغاء هذه الالتزامات، وفي إلغاء عضويتهم في المؤسسات التي تحددها (ولـيكن ذلـك على حساب تعريض أرواحهم للخطر)(١). تلك هي تفرقة المذهب الليبرالي بين الإنسان والمواطن. والتي أصبحت بالفعل، حقًّا، جزءًا من طريقتنا في الحياة.

من الصحيح أيضًا أنه بمطالبة المواطنين بوضع معياري الاحتـرام المتكـافئ والحوار العاقل في مرتبة تعلو على التزاماتهم الأخرى، فإن الليبرالية السياسية لابد أن تشجعهم على أن يفكروا بصورة نقدية في هذه الالتزامات من المنطلق غير المتحيـز

---

(١) هذا هو ردي على انتقاد كيملكا (Liberalism, community and culture, p. 60) بأن الحق الليبرالي في الوجود يفترض المبدأ الأخلاقي العام الذي مفاده أن كل الالتزامات لابـد أن ينظـر إليهـا باعتبارها قابلة للمراجعة.

والمُتضمن في هذين المعيارين. لكن هذا لا يعني أن الالتزامات التكوينية ببعض المثل العليا للحياة الخيرة، والتي لا يمكن أن تتجسد قيمتها بالنسبة من وجهة النظر غير المتحيزة والمتباعدة، لابد أن تكون محددة. إن التراجع بصورة نقدية عن مثلنا العليا للحياة الخيرة كي نرى إذا ما كانت تتصارع مع التزاماتنا الملحة بمعيار الاحترام المتكافئ، هو أمر يختلف كلية عن التراجع عنها بصورة نقدية لنرى إذا ما كانت ذات قيمة على الإطلاق (وهو الأمر الذي طالب به كانط ومل). في الحالة الأولى، نكون بصدد تحديد إذا ما كانت إحدى القيم التي نتبناها تجري على النقيض من قيمة (وفقا للظروف) أخرى نعتبرها ذات مكانة أعلى. أما في الحالة الثانية، فإننا بصدد تحديد إذا ما كان ينبغي علينا تأكيد القيمة الأولى على الإطلاق. وبالتالي، يبدو أنه ليس ثمة سبب على الإطلاق للاعتقاد بأن الحيادية الليبرالية، إذا ما تم فهمها بالطريقة التي أقترحها، لابد أن تخفي أي ارتباط ذي طبيعة خاصة بالآراء الفردية عن الحياة الخيرة.

لم يُقصد من أي مما سبق أن يتضمن القول بأن المثل الأعلى الليبرالي ليس له متطلبات فيما يتعلق بالمنظور الأخلاقي الكلي. بل على العكس من ذلك، إنه يتطلب منا، كما قلت، أن نضع معياري الاحترام المتكافئ والحوار العاقل في مرتبة تعلو على قيمنا الأخرى. كما أنه يعتمد أيضًا على كوننا قادرين على التخلي عن "مذهب الكمال" وأن نعتنق نوعًا من التمايز بين دورنا كمواطنين، أحرار في حالتنا وما يوجد بها من صعوبات، وبين دورنا الآخر والذي يمكن أن ننخرط فيه مع الآخرين في ملاحقة المثل العليا الجوهرية للحياة الخيرة. وحيث إن هذه الالتزامات نادرًا ما تم التأكيد عليها في كل المجتمعات، بل تنحصر على وجه الخصوص بدرجة كبيرة في نطاق المجتمعات الغربية الحديثة، فإن هناك مغزى للحديث حول "المفهوم الليبرالي عن الفرد". إن ما هو ضروري لنلاحظه هنا هو أن هذا المفهوم لا يتضمن أي التزام نحو صيغة عامة من المذهب الفردي. ومع ذلك، فإن مثل هذا الالتزام هو ما اعتُقد دائمًا أنه جزء من "المفهوم الليبرالي عن الفرد"، سواء من قبل أنصاره أو من قبل خصومه.

هذا هو السبب وراء أن المذهب الليبرالي يظهر في صورة العدو الضروري للتراث والمثل العليا التكوينية. ولقد زعمت بأن المذهب الليبرالي ليس في حاجة لأن يكون "فلسفة للإنسان" في سبيل معارضة مثل هذه الآراء.

٤. المجتمع الليبرالي

بناء على ما سبق، يقع معيارا الحوار العاقل والاحترام المتكافئ في قلب المفهوم الأخلاقي ذي الحد الأدنى والمعروف تحت مسمى الليبرالية السياسية. أعتقد أنه من الواضح الآن، متحدثًا هنا على نحو مجرد، أن هذين المعيارين يعملان معًا على إنتاج المثل الأعلى للحياد الليبرالي. وإذا كان لمبادئ الاتحاد السياسي أن تتجذر وتتأسس في الالتزام بالاحترام المتكافئ، فإنها لابد أن تكون قابلة للتبرير لكل مَن تصبح ملزمة له. لأنه حيثما نحاول أن نجعل من أسس حياتنا السياسية شفافة، فإننا لابد من ثَمَّ أن نقف على أرض مشتركة وأن نحدد أيّ المبادئ يمكن أن تقوم على مِثل هذه الأسس. لهذا السبب لابد أن تتوافق المبادئ السياسية المقبولة مع المبدأ الجوهري الخاص بالحياد نحو الآراء المثيرة للجدل بشأن الحياة الخيرة.

من الواضح أنه ما زال هناك قدر عظيم مما يجب أن يقال للوصول إلى الصورة الأكثر اكتمالا لما يرقى إليه هذا الرأي عن المذهب الليبرالي وما يتطلبه من حياتنا السياسية. سأقوم هنا بالتركيز فقط على افتراضين مفتاحيين يشكلان أساس هذه الحجة ويحتاجان إلى التوضيح. الافتراض الأول والذي مفاده، وأنا أتحدث هنا بصورة محددة، أن هذه الحجة تنطبق فقط على الحالة المثالية التي يقبل فيها جميع أفراد المجتمع بالفعل معايير الحوار العاقل والاحترام المتكافئ، ويمنحون كليهما أهمية عظمى. حتى الآن لم يتم التصريح بشيء حول كيف ينبغي أن نتحاور بها مع هؤلاء الذين يرفضون الحوار في قيامهم بعملية تحديد مبادئ الاتحاد السياسي، أو حول كيف ينبغي أن نحترم هؤلاء الذين يرفضون معيار الاحترام المتكافئ أو يضعون رأيهم حول الحياة الخيرة في مرتبة أعلى منه. في المعتاد لن نكون قادرين على التقارب مع

أي مبادئ سياسية (قسرية) تكون قابلة للتبرير بالنسبة لهم كما هي قابلة للتبرير بالنسبة لنا. وعلى الرغم من أننا يجب أن نعتقد أن أمثال هؤلاء البشر يمكن أن يتوصلوا لقيمة هذا المثل الأعلى من خلال التدريب الملائم، فإننا لا يمكن أن نتوقع أن يكون العقل وحده قادرًا على تبرير عنصر أساسي للغاية من عناصر نواتنا الأخلاقية (انظر الفصلين الأول والثاني). وبالتالي، ففي هذا الشأن، هناك حد لـ"الشفافية العقلانية" التي يمكن لليبرالية أن تأملها في مبادئها السياسية. إن التبرير العام الذي تقدمه الدولة الليبرالية لمبادئها لابد أن يفترض أن المواطنين يشتركون في نمط من الحياة يجسد الالتزام بالاحترام المتكافئ. كيف ينبغي علينا إذن أن نفهم الطريقة التي يتم توجيه هذه المبادئ بها لمخاطبة هؤلاء الذين لا يشتركون في هذا الالتزام؟ ستبدو الإجابة الملائمة هي أن هذه المبادئ لابد أن تكون قابلة للتبرير بالنسبة لهؤلاء الناس أيضًا، على الرغم من قيام مقدمات هذا التبرير على افتراض (المغاير) الذي مفاده أنهم يقيمون معايير الحوار العاقل والاحترام المتكافئ إلى درجة كبيرة.

إن الحجة المطروحة في سبيل الحياد الليبرالي تعمل أيضًا على افتراض جوهري آخر. إنها تنطبق فقط على الأشخاص المهتمين حقًّا بتصميم مبادئ الاتحاد السياسي، إنها تفترض أنهم يشتركون معنا بما فيه الكفاية لينظروا إلى أنفسهم باعتبارهم منخرطين في هذا المشروع العام. تفترض هذه الحجة، على وجه الخصوص، أنهم ينظرون إلى هذه الروابط على أنها تميزهم وتفرقهم عن غيرهم من البشر، حيث إن هدفهم على نحو مشابه هو أن يعيشوا مع بعضهم بعضًا، ولكن ليس مع جميع الأفراد الآخرين، في حالة من الاتحاد السياسي. أو على الأقل يصبح هذا الافتراض ضروريًّا إذا لم يتحول المذهب الليبرالي إلى مذهب كوزموبوليتاني(*) لحكومة عالمية، ولكن يمكن لها بدلا من ذلك أن تجد موطنًا في عالم تأخذ فيه الحياة السياسية صورة نسق من يتكون من الدولة– الأمة. فيما يتعلق بالجزء الخاص بي، لا

(*) المذهب الكوزموبوليتاني هو مذهب المواطنة الكونية، وهو بالطبع مذهب يدعو إلى ضم البشر جميعًا في اتحاد سياسي واحد، وهو أمر مغاير للافتراضات التي تقوم عليها هذه الحجة.

أنظر إلى هذه التسوية باعتبارها محض استسلام للواقع التاريخي، فعلى العكس من ذلك، أرى أنها تعبر عن إقرار بالجذور المعقولة للولاء السياسي اليوم.

وباختصار، بناء على ذلك، لابد للبشر الذين تنطبق عليهم هذه الحجة في سبيل الحياد الليبرالي أن يفكروا في أنفسهم باعتبارهم "شعبًا" أو "أمة". لابد أن تكون لديهم حياة مشتركة وعامة قبل أن يكونوا قادرين على التفكير في إقرار حياتهم السياسية وفقًا للمبادئ الليبرالية. لا يصدق هذا فقط على نسخة المذهب الليبرالي التي أقترحها، فلابد أن يصدق هذا على كل النظريات الليبرالية التي تتعهد، وهو ما يجب أن يتم بالفعل، بالوصول إلى المبادئ التي يستطيع الأفراد أن يتفقوا على قبولها في حال انقسامهم بواسطة الخلاف، دون وجود حياة مشتركة، سوف تعطي الاختلافات مساحة متسعة للأفراد ليتحللوا من ولائهم أو يحولوه نحو جهة أخرى.

ومع الاستثناء الملحوظ لإرنست رينان Earnest Renan والذي يظل كتابه "Qu'est-ce Qu'une Nation?" (1882) في نواحٍ عديدة بمنزلة المعالجة الأفضل للسؤال، سنجد أن المفكرين الليبراليين لم يقولوا ما فيه الكفاية عن هذا الافتراض. لقد عرف لوك أن "الاتفاق الأصلي" الذي يتضامن (الإنسان) بموجبه مع الآخرين في مجتمع واحد، لابد أن يسبق العقد الذي يتم فيه تحديد الحقوق والالتزامات السياسية، وبنية الحكومة (second Treatise of government, VIII.97 and XIX.211). لكنه ترك هذه النقطة دون تطوير. على أية حال، لا أعتقد أن هذا يُضعف من مكانة تناسق المنظور الليبرالي. لقد قام الاستنتاجيون في العصر الحاضر، بطبيعة الحال، بلفت الأنظار نحو الحياة المشتركة المميزة الضرورية للاتحاد السياسي وجادلوا بأنها لابد أن تجسد رؤى جوهرية حول الخير ومشاعر الانتماء التي تتخطى حدود مبدأ الاحترام المتكافئ ذي الطبيعة الشكلية. هناك بذرة من الحقيقة وراء هذا الرأي، ولكنهم قد أخفقوا في اقتناصها. إن الحياة المشتركة الضرورية للمشروع الليبرالي لكي تصبح معقولة ليست في حاجة لأن تتضمن هذا النوع من المثل العليا المثيرة للجدل والتي يجب أن تهدف الدولة الليبرالية الحديثة لأن تكون محايدة تجاهها.

إن الخطأ المهم لدى هؤلاء الاستنتاجيين هو افتراض أن الحياة المشتركة التي تشكل شعبًا ما، والتزامه بوجود سياسي منفصل، لابد أن تستند على قيم مشتركة بالإضافة إلى إخلاص مشترك للمبادئ الليبرالية. هناك ثمة ميكانيزمات أخرى للوحدة الاجتماعية – ربما لا يكون أي منها مكتفيًا في حد ذاته، أو حتى ضروريًّا، لكن عندما تعمل مجموعة منها سويًّا فإنها يمكن أن تكون ذات عزم معقول. يمكن للجغرافيا واللغة المشتركة، على سبيل المثال، أن تقوم بعملية ضم البشر سويًّا وتمييزهم عن الآخرين. لكن الأكثر أهمية من كل هذا هو الخبرة التاريخية المشتركة، بما في ذلك ذكرى الصراعات الماضية، حتى الحروب الأهلية، التي أطلقت شرارتها بفعل المثل العليا المتعارضة للحياة الخيرة والتي يُنظر اليها الآن على أنها قد مهدت الطريق لممارسة مشتركة للاحترام المتكافئ.

هذا ما كان يدور بعقل إرنست رينان عندما أشار (بصورة شهيرة ولكن تنطوي على مفارقة) إلى أن كل مواطن فرنسي لابد أن يكون قد نسي مذبحة يوم القديس بارتلوماو[1] St. Bartholomew's Day massacre. لم يقصد رينان حقًّا أن المواطنين الفرنسيين قد نسوا المذبحة الكاثوليكية التي قاموا بها ضد البروتستانتيين عام ١٥٧٢ (الكثيرون لم ينسوا، لكن رينان كان يوجه حديثه لقرائه الفرنسيين). كان هدفه هو تأكيد ذكرى مشتركة وليس فقدان ذاكرة مشترك. لقد اعتقد رينان أن المواطنين الفرنسيين يتحدون معًا من خلال تذكر العاطفة اللاهوتية–السياسية، تذكر الدافع نحو مسح الحياة السياسية بصبغة الاعتراف الديني، وهو الأمر الذي تجاوزوه الآن. لم يتم صياغة الحس المشترك بالمواطنة في هذه الحالة فقط من خلال ذكرى ما تم إلقاؤه وراء ظهورنا. توجد في المجتمعات الغربية المعاصرة ضغوط قوية تتملك من حيوية الذاكرة التاريخية. يخطر بذهن المرء الآن الأخبار المنتشرة والوسائط الترفيهية

---

(1) Ernest Renan, Qu'est-ce qu'une nation? Et autres essays politiques, J. Roman (ed.) (Paris: Press Pocket, 1992), p. 42.

بتركيزها على التسلية العابرة سريعة الزوال. وفي مواجهة هذا الخطر، يجب على الدول الليبرالية أن تحافظ على الإحساس بالخبرة الماضية الذي نشأت عنه حيًا.

وعلى الرغم من أن الافتراض الضروري لوجود حياة مشتركة لا يجعل من المذهب الليبرالي غير متسق، فإنه يبين أن المفهوم الليبرالي عن السياسات يأتي متأخرا بطبيعته. إنه مفهوم يتم توجيهه لشعب لم تثبت مناعة حياته المشتركة في مواجهة الاختلاف حول الأمور عميقة المغزى. وكقاعدة، إن ظهوره يبدو واضحًا فقط في مجتمع ترك وراءه ثقافة متجانسة (أو بصورة أكثر دقة، تظاهره بأنه يملك مثل هذه الثقافة) وعانى تحت وطأة عنف المحاولات السياسية لإعادة فرضها. إن الحياة المشتركة التي يعتمد عليها النظام الليبرالي لابد من ثَمَّ أن تتضمن ولاء للماضي الذي يعد أكثر معقولية من مجرد الإحساس بالاستمرارية. لابد أن تكون هذه الحياة حياة شعب موحد بواسطة ما تعلموه سويا من الأشياء التي كانت تفرق بينهم فيما مضى.

٥. أهداف الليبرالية السياسية

إن المذهب الليبرالي مفهوم، على هذا النحو، يبدو مرضيًا للحاجة إلى مفهوم أخلاقي ذي حد أدنى. إنه يعتمد على التزامات أخلاقية، ولكنها التزامات محايدة فيما يتعلق بالمثل العليا العامة للمذهب الليبرالي والتراث. في هذه الصياغة، يبدو أن المذهب الليبرالي لا ينحاز إلى جوانب الجدالات الأخلاقية والثقافية الأكثر أهمية على مدار القرنين الماضيين. إنه يصبح مرة أخرى ما كان عليه في العصور الحديثة المبكرة فيما يتعلق بالخلاف الديني: رد فعل ملائم لمشكلة الاختلاف المعقول بشأن الحياة الخيرة. ولأن هذه النسخة من الليبرالية لا تفترض صحة الآراء الفردية حول الحياة الخيرة، فقد قمت بتسميتها بـ"المذهب الليبرالي السياسي". الفكرة الأساسية، أنه في هذا الرأي، تمثل المعاملة الفردية للأشخاص باعتبارهم منفصلين عن المثل العليا التي يشتركون فيها مع الآخرين معيارا سياسيا محددا، وهو معيار قابل للتطبيق على الأشخاص في دورهم كمواطنين. إنها لا تعبر عن صيغة أكثر اتساعًا من المذهب الليبرالي فيما يتعلق بمصادر القيمة، وذلك على النقيض مما اعتقده عادة كل من خصوم المذهب الليبرالي والمدافعين عنه.

وعلى الرغم من ذلك، فإن مصطلح "الليبرالية السياسية" من المحتمل أن يكون سببًا في نشأة نوعين من سوء الفهم أود أن أحذر منهما. أولاً، لا يوجد تعارض مقصود بين "السياسي" و"الأخلاقي". إن الليبرالية السياسية هي مفهوم أخلاقي يتأسس على معيار الاحترام المتكافئ، حتى وإن كان طموحه هو أن يكون مفهومًا ذا حد أدنى. ثانيًا، في الليبرالية السياسية، على الأقل كما أفهمها، تفهم معايير الحوار العاقل والاحترام المتكافئ، وكذلك أيضًا مبدأ الحيادية اللذان يقومان بتبريره، على أنها معايير صحيحة وصادقة وليست مجرد معايير يعتقد الشعب في النظام الليبرالي أنها صحيحة وصادقة. كما لا يوجد تعارض مقصود بين "السياسي" و"الفلسفي". من الصحيح أن الليبرالية السياسية تهدف إلى احتلال مكانة مشتركة بين أبطال المذهب الليبرالي والمدافعين عن التراث. لكن ما يجعل هذه المكانة المشتركة أساسًا ملائمًا لمبادئ الاتحاد السياسي ليس مجرد الواقعة التي مفادها أنها تمثل أرضًا مشتركة أو موضوعًا للاتفاق. بل بالأحرى تمثل هذه المكانة المشتركة أساسًا ملائمًا لأنها تتضمن معياري الحوار العاقل والاحترام المتكافئ. إن الليبرالية السياسية هي الرأي الذي مفاده أن هذين المعيارين ينبغي تأكيدهما، وإننا إذا قمنا بذلك فإنه يجب علينا أن نعتنق مبدأ الحياد السياسي أيضا.

بعبارة أخرى، إن الهدف المرشد لليبرالية السياسية ليس هو تصميم مبادئ سياسية باللجوء ببساطة إلى أي شيء يحتمل أن يتضح كونه أرضًا مشتركة بين الآراء المتشعبة. بل إنه يتمثل بدلا من ذلك في تأسيس مثل هذه المبادئ تحديدا على المعايير الأخلاقية التي على السعي وراء هذه الأرض المشتركة بقدر الإمكان. ربما تخفق هذه المعايير ذاتها في الانتماء لنطاق مشترك من الآراء الموجودة. ومن ثَمَّ فإنه سيكون من الخطأ الاعتراض على الليبرالية السياسية بأن هناك كثيرين في مجتمعنا ممن لا يلتزمون بهذه المعايير. سيصبح أمرًا مؤسفًا أن يكون هذا صحيحًا. لكنه لا يمثل سببًا لرفض الليبرالية السياسية.

بالتأكيد يعد الزعم الرئيسي لليبرالية السياسية هو أنها تزودنا بأسس لتبرير الحياد السياسي يستطيع أن يؤكدها طرفا النزاع الدائر بين المذهب الفردي والتراث.

ولذلك فإنها سوف تخفق في هذه المشكلة الحاسمة المتعلقة بالاختلاف المعقول إذا ما كان معيارا الحوار العاقل والاحترام المتكافئ مغتربين عن فكرنا الأخلاقي. لكن هذا الأمر يحتمل أن يكون زائفًا. كانت هذه المعايير جزءًا من الفكر الأخلاقي الغربي لقرون، حتى إذا لم تتمتع بقبول عالمي وكوني في الغرب. علاوة على ذلك، لقد ظهرت بين الالتزامات الأخلاقية للعديد من المفكرين الذين تحدوا قوة حجة المفاهيم الفردية عن الحياة الخيرة. هذا هو السبب في أن الليبرالية السياسية على قدر كبير من الأهمية: إنها تبين لنقاد المذهب الفردي الحديث أنه ما زال لديهم أسباب جيدة – وهي أسباب أخلاقية، وليست مجرد أسباب حصيفة– لتأكيد قيمة النظام السياسي الليبرالي. إنها تبين أن الرومانسيين أيضًا باستطاعتهم أن يكونوا ليبراليين.

أود أن أؤكد على حقيقة أن الليبرالية السياسية يجب أن تُفهم باعتبارها مفهومًا أخلاقيًا صحيحًا، وليس فقط باعتبارها موضوعًا للإجماع، لأن العديد من الناس قد اعتنقوا الرأي المناقض لليبرالية السياسية والذي دافع عنه جون راولز في كتابات متأخرة. انظر إلى الفقرة التالية والتي تعد فقرة نموذجية للتعبير عن موقف راولز:

إن الهدف من العدل والعدالة بوصفهما مفاهيم سياسية هو هدف عملي، وليس هدفًا ميتافيزيقيًا أو إبستمولوجيًا. أي إن هذه المفاهيم تقدم نفسها ليس على أساس أنها مفهوم صحيح عن العدالة، ولكن على أنها مفهوم يمكن أن يمثل قاعدة للاتفاق الطوعي الرشيد بين آراء المواطنين باعتبارهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين[١].

بالنسبة للكثيرين، بدا هذا التنصل من الحقيقة تخليًا عن زعم راولز المبكر (في كتاب نظرية العدالة (A Theory of Justice) بأن نظريته عن العدالة باعتبارها غيابًا للتعسف (الحرية والمبادئ المختلفة... إلخ)، هي النظرية الصحيحة. لقد بدا هذا تراجعا نحو الرأي الأضعف والأقل كفاءة أيضا، بل وحتى الزائف والذي مفاده أن نظريته هي ببساطة نظرية سوف يتفق عليها البشر في المجتمعات الغربية الحديثة[٢].

---

(1) Rawls, "Justice as fairness: Political not Metaphysical," p. 230; idem, Political Liberalism. P. 94.

(2) William A. Galston, "Pluralism and social unity," Ethics 99, no. 4 (July 1989), pp. 723-5, and Jean Hampton, "Should Political Philosophy be done without metaphysics?" ibid., pp. 807-

إذا كان هذا تفسيرا دقيقا لآراء راولز الحاضرة، فإنني أرغب في فصل نسختي من الليبرالية السياسية عن النسخة الخاصة به، لكنني لا أعتقد في واقع الأمر أن هذا التفسير يفهم المغزى الحقيقي الذي يقصده راولز. إنني مقتنع بأن معيار الاحترام المتكافئ يكمن في أسس نظرية راولز عن العدالة، على الرغم من أنني لن أخوض في أسبابي للاعتقاد بذلك هنا(1). كما أنني أجد نفسي متفقًا أيضًا إلى حد كبير مع ما كتبه عن مذهب الليبرالية السياسية. ومن ثمَّ سيكون من المفيد لفهم رأيي الشخصي (ورأيه) إذا ما أشرت إلى المواضع التي أعتقد أن نظرية راولز قد حادت عن الصواب فيها.

عندما يرفض راولز أن يصف نظريته عن العدالة بأنها نظرية "صحيحة"، فإنه لا يقصد من وراء ذلك التراجع عن زعمه بأنها صائبة أو صحيحة، أو أنها نظرية ينبغي أن نقبلها بصورة عقلانية سواء كنا نؤمن أو لا نؤمن بها في واقع الأمر. على العكس من ذلك، ما يقصده هو أن قبولها على نحو عاقل يأتي مستقلا عن الزعم بأنها صحيحة "وفقا لنظام أخلاقي وميتافيزيقي منفصل"، كما كتب بنفسه في الفقرة التي تحتوي على الاقتباس الذي ذكرناه هنا. إن هدفه هو دفع الليبرالية السياسية لتعليق الحكم فيما يتعلق بالجدل المستمر بشأن ما تتألف منه صحة المفهوم الأخلاقي. إن أحد جوانب هذا الجدل، والذي يدعوه راولز بـ"الحدسية العقلانية" ويُرجعه إلى فلاسفة مثل صامويل كلارك Samuel Clarke وجورج إدوارد مور G. E. Moore وروس W. D. Ross، هو أن المعتقدات الأخلاقية تكون "صحيحة" أو "زائفة" في ضوء نظام أخلاقي من القيم تكون قبلية Prior ومستقلة عن الشخص والمجتمع، وعن الدور الاجتماعي

13; also John Gray, "Constractarian Method, Private Property, and Market Economy," pp. 37-8 in John M. Chapman and J. Roland Pennock (eds.), Norms 31: Markets and Justice (New York University Press, 1989); Joseph Raz, "Facing Diversity: The case of Epistemic Abstinence," Philosophy and public affairs, 19, no. 1 (Winter 1990), pp. 3-31.

(1) See Roland Dworkin, Taking rights seriously (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), pp. 150-83, and also Reply in "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," pp. 236-7 (note 19).

العام للمذاهب الأخلاقية[1]. أما الجانب الآخر فهو ما يسميه بـ"المذهب الاستدلالي Constructivism" ويربطه بكانط: وهو يذهب إلى أن صحة المعتقد الأخلاقي تتألف من كونه مُشتقًا عبر إجراء بنائي (على سبيل المثال، اختبار الكونية الكانطي) من مفهوم الشخصية الأخلاقية؛ كما أنه لا يوجد ثمة مجال من الحقائق الأخلاقية يأتي مستقلا عن هذا المفهوم الخاص بالشخصية الأخلاقية والذي تكون المفاهيم الأخلاقية صحيحة أو زائفة بالنسبة له. يبدو أن لدى راولز ذاته قدرا من التعاطف مع مذهب كانط الاستدلالي الأخلاقي، لكنه التزام، مثله مثل الالتزام المعاكس بالحدسية العقلانية، والذي يريد لنظريته السياسية أن تتوقف عنه.

إن فكرة الحقيقة التي يحجبها راولز عن نظرية العدالة الخاصة به تعد من ثَمَّ فكرة محددة، تتضمن وجود نظام مستقل من الحقائق الأخلاقية. إنها بمنزلة تفسير (كما هو الحال مع مذهب الاستدلال الأخلاقي) لما نقصده عندما نقول إن معتقدًا أخلاقيًا ما يعد صائبًا أو مقبولاً عقلانيًا. إن زعم راولز مفاده أنه لا يتوجب علينا قبول أي من هذه التفسيرات لنعرف أن بعض المعتقدات الأخلاقية تدعمها أسباب جيدة والبعض الآخر لا يملك مثل هذه الأسباب (يمكننا، بالطبع، أن نقوم بتوظيف فكرة أكثر ضعفًا عن الحقيقة، وهي فكرة تعد مكافئة للقابلية العقلانية Rational Acceptability، ومن ثَمَّ يصبح باستطاعتنا أن نؤكد صحة المذهب الليبرالي السياسي).

أحد المصادر المحتملة للارتباك هو أن راولز يستخدم أيضًا مصطلح "المذهب الاستدلالي Constructivism" للإشارة إلى الطريقة التي يقوم بها مذهب الليبرالية السياسية بتوظيف هذه الفكرة المحايدة عن القابلية العقلانية. إن مذهب الليبرالية السياسية يعد "استدلاليًا" في حدود أن المبادئ السياسية يتم تعريفها باعتبارها المبادئ التي سوف نوافق عليها إذا ما قمنا بالتفكير وفقًا لقيود وضوابط محددة (والتي يعبر عنها راولز من خلال مصطلح "الموقف الأصلي"). في كتابه اللاحق الليبرالية

(1) John Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy," p. 95 in Eckart Forster (ed.), Kant's Transcendental Deduction (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989); also idem, Political Liberalism, 91-2.

السياسية Political Liberalism (١٩٩٣) يسمي راولز هذا بـ"الاستدلالية السياسية" مميزا إياها عن المنظور العام للموضوعية الأخلاقية أو "الاستدلالية الأخلاقية"[١]. من الواضح لماذا يريد راولز أن يفصل بين هذين الرأيين. إنه يجادل بأن كانط قد تبنى هذا المفهوم عن الصحة الأخلاقية Moral Validity فقط بسبب المُثل الأعلى للاستقلال: ومفاد ذلك أن الاعتقاد بصحة أو خطأ المعتقدات الأخلاقية، بالاعتماد على نظام أخلاقي مستقل، معناه أن نضع استحقاقنا الأخلاقي خارج نطاق التحكم[٢]. إن هدف المذهب الليبرالي السياسي، كما يذهب راولز، هو أن يتجنب افتراض صحة المثل الأعلى للاستقلال[٣]. فيما يتعلق بي، لا أعتقد أن المذهب الاستدلالي الأخلاقي، في تعارضه مع المذهب الحدسي، يمثل رأيًا قابلا للتطبيق (انظر الفصل الخامس من هذا العمل). لكنني أعتقد أننا عندما ننظر إلى معارضة راولز لفكرة الحقيقة في سياقها الملائم كعلامة على رغبته في الإبقاء على المذهب الليبرالي حرًّا من جدل طويل وعميق حول طبيعة الصدق الأخلاقي، سنرى أن هذه المعارضة لا تتضمن أي تخل عن الزعم بأن المذهب الليبرالي يمثل مفهومًا أخلاقيًّا صحيحًا. إن الفكرة التي مفادها أن الموضوعية في مجال الأخلاق تحتاج لأن تتضمن الاتفاق العاقل وحده، وليست في حاجة لأن تتضمن أيضًا الحقيقة المتعلقة بنظام أخلاقي مستقل، ترجع في حقيقة الأمر إلى كتابات راولز المبكرة[٤].

---

(1) Rawls, Political Liberalism, pp. 125-9.

(2) Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy," pp. 93, 97.

يشير راولز أيضًا في (ص ٩٣) إلى أن كانط قد قام بالربط بين مذهبه الاستدلالي وبين قبلية ما هو صحيح Right على ما هو خير Good، على سبيل المثال كما نجد في الزعم بأن المبادئ الأخلاقية ملزمة على نحو ما مهما كان مفهوم العامل الفاعل عن الخير. وعلى الرغم من ذلك، يمكن للسمة الآمرة للواجبات الأخلاقية أن ترجح كفة المذهب الاستدلالي فقط إذا ما اعتقدنا للوهلة الأولى أنها تتضمن المثل الأعلى للاستقلال. ويبدو لي أن هذا التضمين ليس له أساس (للتفاصيل انظر الفصل الأول). إن أسبقية الصواب على الخير تعد محايدة بين المذهب الاستدلالي والمذهب الحدسي.

(3) Rawls, Political Liberalism, p. 98.

(4) John Rawls, "Outline of Decision Procedure for Ethics," Philosophical Review 60 (April 1951), pp. 177-97.

تلك هي الشروط التي ينبغي وفقا لها أن نفهم فكرته عن "الإجماع المتداخل" باعتبارها الأساس الذي ينبغي من خلاله تبرير مبادئ الليبرالية الدستورية وفقا له. يريد راولز لهذا الإجماع المتداخل أن يشمل أوسع نطاق ممكن من الاتفاق، لهذا السبب يظل استبعاد المثل العليا الخاصة بكانط ومل حول الاستقلال والفردية أمرا مثيرا للجدل. لكن اتساع الاتفاق لا يعد مجرد أمر أمني، إذ لابد للاتفاق أيضا، كما يكتب راولز، أن يكون "حرا وطوعيا"؛ لابد أن يكون اتفاقًا بين "مواطنين يُنظر إليهم بوصفهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين"[(1)]. مثل هذه العبارات تشير إلى أن شيئًا ما على غرار ما وصفته بمعيار الاحترام المتكافئ يخدم في تعريف نوع الإجماع الذي يعد بالنسبة لراولز، أساسًا مشروعًا للمبادئ السياسية. يُفترض من ثَمَّ في هذا المعيار أن يكون صحيحًا وليس مجرد معيار مُتفق عليه. إنه ينتمي إلى القيود المفروضة التي تشيد على أساسها المعايير السياسية المقبولة في "المجال العام للتبرير" إذا شئنا استخدام لغة راولز. أعتقد أنه من العادل القول بأن راولز ينبغي أن يكون أكثر وضوحًا بشأن

لنضع في اعتبارنا أيضًا زعمه في "محاضرات ديوي "Dewey Lectures (Journal of Philosophy 77, no. 9 [September 1980], pp.554, 569) بأن المبادئ الأخلاقية (أي السياسية) باعتبارها "بناءات" تعد معقولة، ولكنها لا تعد صادقة. وقد تم تطوير هذا الرأي بخصوص الموضوعية الأخلاقية إلى مدى أبعد في مؤلفه "الاستدلالية السياسية والتبرير العام".

(1) Rawls, "The Idea of an overlapping consensus," pp. 5, 7; Also Political Liberalism, pp. 39-40, and "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," p. 230;

وانظر في هذا الأمر على وجه الخصوص العبارة الموجودة في ص ٢٢٩-٢٣٠ والتي تقول "إن التبرير يوجه إلى أولئك الذين يختلفون معنا، ومن ثَمَّ فإنه لابد أن ينتج دائمًا عن إجماع من نوع ما، أي عن المقدمات التي نتعرف إليها نحن والآخرون في المجال العام بوصفها صحيحة، أو ما هو أفضل من ذلك، إننا نتعرف إليها باعتبارها مقبولة لنا بصورة عامة فيما يتعلق بأغراض تأسيس الاتفاق الساري على الأسئلة الجوهرية للعدل السياسي. ويجري الأمر دون القول بأن هذا الاتفاق لابد أن يكون مسترشدا ودون إكراه، ويصل إليه المواطنون بطرق مع النظر إلى وجودهم باعتباره وجود مواطنين متساوين وأحرار". وحيث إن هذه النقطة تتكرر بالفعل في "نظرية العدالة" ص ٥٨٠-٥٨١، فإنه يبدو من الخطأ أن نراها (كما يفعل جالستون في "المذهب التعددي والوحدة الاجتماعية "Pluralism and social unity, ص ٧٢٣) على أنها تغير في مفهوم راولز عن حالة نظريته.

الدور الذي يلعبه معيار الاحترام المتكافئ في نظريته السياسية(١). لكن يبدو من الواضح أنه لا يعتقد، على العكس من بعض نقاده المتأخرين، أن الالتزامات التي تقوم عليها ليبراليته السياسية هي ببساطة تلك الالتزامات التي تشترك فيها شعوب المجتمعات الغربية الحديثة باعتبارها حقائق. إن ما يذهب إليه هو أن هذه الالتزامات سوف تكون موضوعا للإجماع بقدر ما يرى الناس أنفسهم، وهو ما ينبغي أن يكون، بوصفهم مواطنين متساوين وأحرارًا.

عادة ما يذكر راولز في كتاباته أن أساس ليبراليته السياسية يأتي من الأفكار المُتضمنة في ثقافتنا السياسية(٢). لا يعني هذا أن ما يعد أمرًا مهمًّا هو التأكيد الواسع النطاق لهذه الأفكار، وأن تعبيرها عن مبادئ صادقة لا يعد أمرًا مهمًّا. لكن المقصود بالأحرى هو أن المبادئ الصادقة، والتي تعد أيضًا مغتربة عن ثقافة ما، يمكن أن تكون غير مفيدة في حل مشكلة الوصول لشروط للاتحاد السياسي وسط الاختلاف المعقول حول الحياة الخيرة(٣). إذا قمنا بفهم أسس الليبرالية السياسية على أساس أنها تتكون من معياري الاحترام المتكافئ والحوار العاقل، كما اقترحت، فإن شرط الارتباط سيكون حينئذ قد تم استيفاؤه. لقد كانت هذه المعايير عناصر أساسية في الفكر الغربي، ولا يمكن أن يكون هناك شك في أن الكثيرين منا (إن لم نكن كلنا) يعتبرونها مبادئ صادقة للحياة سويا.

---

(1) Although see Rawls, A Theory of Justice, pp. 337-8, 511, 585-6, and hid Dewey Lectures, p. 521.

(2) For example, Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," p. 225.

(٣) أعتقد أن عقل راولز يدور به أمر آخر أيضًا: ففي الجدل الأخلاقي، كما هو الحال في حقول أخرى، فإننا لا نبدأ من الصفر، بل بالأحرى نقوم بالبناء على معتقدات نملكها بالفعل والتي لا يوجد لدينا (حتى الآن) سبب إيجابي للشك فيها. أشترك مع راولز في هذا الرأي الإبستمولوجي (انظر الفصل الثاني من هذا المؤلف). لكن حيث إن الكثيرين لا يزالون متمسكين بآراء قديمة أكثر أصولية، فإنه يبدو من الأفضل أن نقلل من الدور الذي تلعبه في المذهب السياسي الليبرالي إلى الحد الأدنى.

ربما يتساءل البعض، خاصة فيما يتعلق بمعيار الاحترام المتكافئ، حول ما هي أسبابنا للاعتقاد بأنها صحيحة. كيف يمكن لنا أن نبررها للبشر (في ثقافتنا أو في أماكن أخرى) الذين لا يقبلونها بالفعل؟ إن هذا سؤال صعب، وليس لديّ إجابة جاهزة عنه، لكنني أود أن أشير إلى أن هذه الصعوبة ليس لها نتائج مباشرة على قابلية الليبرالية السياسية للتطبيق، على الأقل كما أفهمها أنا، لأنه أولا وقبل كل شيء، أعتقد أنه ليس من المطلوب منا (انظر الفصل الثاني) أن نبرر لأنفسنا اعتقادا موجودا إلا عند اكتشافنا لسبب يدعو للظن بأنه يمكن في ضوء تجربتنا الخاصة أن يكون هذا الاعتقاد خاطئًا. وفيما يتعلق بتبرير التزامات المذهب الليبرالي للآخرين، لاحظت أن العقل وحده لا يمكن أن يتحمل هذا العبء؛ دون أن يشترك فيه مع منظور أخلاقي يحتوي على معايير تتعلق بالسمات الجوهرية المحددة التي يملكها الاحترام المتكافئ، والتي يثبت استحالتها في الجدل السياسي. علاوة على ذلك، فإنني مضطر للنظر إلى الصعوبة المتعلقة بالوصول إلى مبادئ أكثر عمقًا لتبرير المثل الأعلى للاحترام المتكافئ على أنها عيب فلسفي بدرجة أقل من كونها تنتمي إلى شعورنا بذواتنا كموجودات أخلاقية. إنها تشكل، كما اقترحت في الفصل الثاني، نمط الحياة الذي نستمد منه توجهاتنا الأخلاقية. وإذا كنا لا نرى كيف يمكن تبريره، فإن هذا بسبب أنه يحدد الإطار الذي نفهم من خلاله الحجج والجدالات الأخلاقية.

لكن بالإضافة إلى هذه النقاط العامة (والتي ربما يختلف حولها البعض دون شك)، من المهم أن نتذكر أن الليبرالية السياسية يقصد من ورائها بشكل أساسي أن تكون بمنزلة استجابة لمشكلة في ثقافتنا، ألا وهي النقد الرومانسي للمذهب الفردي الحديث. إنها تستقي مغزاها، مثل كل المذاهب، من سياقها. وهدفها هو أن تفند الزعم (الذي يعد إحدى الدعائم الأساسية للجدل ضد الليبرالي) بأن الليبرالية تصبح معقولة فقط باعتبارها تأكيدا للآراء الفردية عن الحياة الخيرة. إنها تحاول أن تبين أن المذهب الليبرالي لا يحمل مثل هذا الالتزام الكبير، وأن المبادئ الأخلاقية التي يستند إليها تتوافق مع التأكيد على قيمة التراث والانتماء. وحيث إن هذه المبادئ كانت جزءا

كبيرا من الثقافة الغربية، وحيث إن معظم النقاد الرومانسيين للمذهب الفردي الحديث يشتركون حقًا في هذه المبادئ، فإن الليبرالية السياسية ليست في حاجة لأن توضح ما هو أكثر من ذلك.

لا أرغب إلا بصعوبة في إنكار أن المجتمع الحديث يأوي العديد من القيم التي تعمل مع قيم الرومانسية الخاصة بالتراث والانتماء. علاوة على ذلك، سأوافق على أن إحدى هذه القوى هي مفهوم المذهب الليبرالي باعتباره طريقة عامة في الحياة، أو كتفسير كلي لقيم الاستقلال والتفرد. لكن هذا "الرأي الليبرالي عن الإنسان" لا يمثل الصورة الوحيد التي يمكن للمذهب الليبرالي أن يتخذها. إن الليبرالية السياسية تسعى وراء فصل مبدأ الحياد السياسي عن المصير الذي يواجهه هذا الرأي. في الواقع، إنها تقدم لمن يعارضون المذهب الفردي على نطاق واسع أفضل الوسائل لصد الدور الرئيسي الذي أصبحت الأيديولوجيا تلعبه بدرجة كبيرة في ثقافتنا، وذلك بأن تقف على ظهر المبدأ الليبرالي الخاص بالحياد السياسي.

إن الخطر في تحويل المذهب الليبرالي إلى مجرد رؤية أخرى جزئية وجدلية حول الحياة الخيرة يكمن في أنه سوف يتوقف عن كونه حلاً مقبولاً لواحدة من أكثر المشكلات الأخلاقية والسياسية الملحة في العصور الحديثة. سوف يصبح المذهب الليبرالي مجرد جزء من المشكلة. إن إحدى السمات المميزة للفكر الحديث هي الاستبصار بأن طبيعة الحياة الخيرة يحتمل ألا تكون موضوعا للاختلاف المعقول. ففي الأمور التي تتعلق بمعنى الحياة، لا يتجه النقاش بين الأشخاص العاقلين بصورة طبيعية نحو الإجماع، كما اعتقد أرسطو، بل بالأحرى نحو الجدل. كلما ازداد نقاشنا حول الأمور، ازداد اختلافنا – حتى مع أنفسنا، كما لاحظ مونتاني(1). كان المذهب الليبرالي، على الرغم من هذا الميل نحو الاختلاف بشأن أمور ذات أهمية قصوى،

---

(1) Michel de Montaigne, "De l'art de confere," Essais III.8, Oeuvers Completes (Paris: Gallimard, 1962), pp. 901-2, as well as idem, De l'experience," Essais III.13, ibid., pp. 1043-4.

بمنزلة الأمل في قدرتنا على الوصول إلى طريقة نحيا بها سويا ويمكن لها أن تتجنب حكم القوة. لقد كانت بمنزلة الاعتقاد بأننا نستطيع الاتفاق على نواة أخلاقية مع الاستمرار في اختلافنا حول ما الذي يجعل الحياة تستحق أن تُعاش. في النهاية، ربما يتضح أن هذا الاعتقاد لا أساس له. ربما يكون المذهب الليبرالي ضرورة مجرد مثل أعلى نناصره. لكن إذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه إذا لم تذب الخبرة الحديثة في الخير كلي الشمول الذي لا يقاوم، فإن مستقبلنا السياسي سيكون حقًّا مستقبلا "تصطرع فيه الجيوش الجاهلة في المساء".

الفصل السابع

المذهب التعددي والاختلاف المعقول

١. الليبرالية السياسية

يعد المذهب الليبرالي مفهوما سياسيا حديثا على نحو مميز. ففي الأزمنة الحديثة فقط يمكننا أن نجد الفكرة التي مفادها أن المبادئ الجوهرية للاتحاد السياسي، نظرا لكونها صحيحة، وبوصفها موضوعا للتأمل المنهجي والولاء الواسع وبصورة مؤسسية، يجب أن تكون قابلة للتبرير بالنسبة لجميع الذين تربط بينهم. ومن ثَمَّ فإنه هنا فقط نجد فكرة أن هذه المبادئ لابد أن ترتكز، قدر المستطاع، على نواة أخلاقية ذات حد أدنى يمكن أن يشترك فيها الأشخاص العاقلون، مع الافتراض المتوقع لتشعب دياناتهم ومعتقداتهم ومفاهيمهم عن معنى الحياة. لم يعد يبدو من الواضح الآن- كما كان، لنقل في القرن السابع عشر- أن هدف الاتحاد السياسي يجب أن يكون قد خلق حالة من التناغم بين الإنسان والأغراض الإلهية أو أن يقدم رؤية شاملة من نوع ما عن الحياة الخيرة[١]. إن أسباب هذا التحول متنوعة، ولا تقع جميعها على مستوى المبدأ الأخلاقي نفسه. لكن التغير في الوعي الأخلاقي كان قطعا بمنزلة أحد العوامل المرتبطة بالموضوع. وكما لاحظ هيجل[٢]، فإن الثقافة الحديثة هي ثقافة تأملية على نحو متأصل: إن أفكار المبادئ تعد جوهرية لفهم ذواتنا ومن ثَمَّ تعد جوهرية أيضًا لاستقرار المعايير الاجتماعية التي نشارك فيها. لا يوجد في الثقافة الحديثة مساحة لثنائية تقوم بين ما هو "من ناحية المبدأ" وما هو "من ناحية الممارسة". لذلك يبدو من

---

(١) للوقوف على هذا التحديد لسمات المذهب الليبرالي، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(2) G. W. F. Hegel, Volesungen uber die Asthetik, "Einleitung," p. 24-5 in Werk, vol. 13 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

الأهمية بمكان أن نحدد أي المبادئ الجديدة كان مسئولا عن نشأة المــذهب الليبرالــي الحديث. بذلك لن نكون فقط قد فهمنا على نحو أفضل الكيفية التي أصبحنا بها على ما نحن عليه الآن، بل سيكون لدينا أيضًا فهم أكثر رسوخا للمبادئ التي تقوم عليها حياتنا السياسية.

أحد الآراء المنتشرة بشأن المصادر الأخلاقية للمذهب الليبرالي هو أنه ينشأ من قبول قيمة التعددية Pluralism. عادة ما يُنظر إلى الليبرالية والتعددية بحق على أنهمــا جزء جوهري من المبادئ الليبرالية للاتحاد السياسي. والنظام السياسي الليبرالي يُنظر إليه بدوره على أنه إحدى ضمانات ومعززات المجتمع التعددي.

أعتقد أن هذا الرأي خاطئ بشكل كبير. إن المذهب الليبرالي لا يــستقي أســسه المنطقية من قبول المذهب التعددي، كما أنه لا يتحتم عليه أن يروج لفضائله ومزاياه. لكن ليس هذا بسبب أن المذهب التعددي هو صورة من صور الخطأ التي يصبح مــن الأفضل للمذهب الليبرالي أن يتحرر منها. على العكس من ذلك، أعتقــد أن المــذهب التعددي– بمجرد أن يتم تحديد محتواه بصورة حذرة– هو حقيقة ينبغي علينا أن نقبلها. ما أقصده في هذا المقال بدلاً من ذلك هو أنه حقيقة دون الارتباط الخــاص بالمــذهب الليبرالي الذي اعتقد الكثيرون بوجوده، كما أنه مذهب لا ينبغي أن يترتب على صحته أو خطئه اختيارنا للمذهب الليبرالي. سوف أزعم أن الارتباط الخاطئ بــين المــذهب الليبرالي والمذهب التعددي، قد نشأ بسبب أن المذهب التعددي لم يتم تمييــزه بــصورة ملائمة عن فكرة مختلفة للغاية، وهي فكرة تكمن في قلب ما ينبغي أن يكــون الفهــم– الذاتي للفكر الليبرالي. هذه الفكرة هي الإقرار بأن الأشخاص العاقلين يميلون بــصورة طبيعية نحو الاختلاف بشأن الطبيعة الكلية الشاملة للحياة الخيرة.

إن الإقرار بحتمية الاختلاف المعقول بشأن الحياة الخيرة عادة ما يوصف على أنه قبول للمذهب التعددي (هذا هو السبب، كما أعتقد، في أن المــذهب التعــددي يــتم الربط بينه وبين المذهب الليبرالي بصورة قوية). على سبيل المثــال، يُعــرف جــون

راولز ما يسميه بـ"المذهب التعددي المعقول Reasonable Pluralism" من خلال حقيقة أن "المجتمع الديمقراطي الحديث تتحدد سماته بتعددية مذاهب[دينية وفلسفية وأخلاقية] معقولة شاملة غير متوافقة حتى الآن، ولم يتم التأكيد على أي من هذه المذاهب من قبل المواطنين بشكل عام"(١). في مثل هذا المجتمع "سوف تتلاقى المذاهب المتنوعة والمتصارعة، غير القابلة للحل والشاملة – والأكثر من ذلك، المعقولة– وسوف تستمر على اختلافها ما لم يتم احتواء هذا التنوع"(٢). لكن إذا كان يُقصد للمذهب الليبرالي أن يكون أيضًا بمنزلة النظرة التي نألفها بشدة من خلال كتابات إشعيا برلين Isaiah Berlin، إذا ما كان هو المفهوم الذي مفاده أن الحياة "تحمل قيمًا متعددة، متساوية في الأصالة، متساوية في الأساس، وفوق كل شيء متساوية في الموضوعية"، وأن هناك "العديد من الغايات الموضوعية، والقيم المطلقة، التي لا يتوافق بعضها مع الآخر"(٣)، فإننا نجد أنفسنا حينئذ في مواجهة التباس وارتباك. حقا كان هناك البعض ممن ساووا بوضوح بين اهتمامات كل من راولز وبرلين(٤)، إلا أن كليهما لا يمكن أن يتطابق. إن ما يدعوه راولز (مثل آخرين) بالمذهب التعددي عدم القدرة المتوقعة للأشخاص العاقلين على الاتفاق حول مفهوم شامل عن الخير. ومع ذلك، فإن ما وصفه برلين بشكل لا ينسى، هو بدقة، منظور عميق ومثير للجدل قطعا لطبيعة الخير، ووفقا لهذا المنظور تصبح القيمة الموضوعية في نهاية الأمر ذات أنواع متعددة وليس نوعا واحدا. إن المذهب والاختلاف المعقول حول المذهب يمكن بصعوبة بالغة أن يكونا الشيء ذاته.

---

(1) Rawls, Political Liberalism, p. xvii.

(2) Ibid, p. 36. see also Rawls's Dewey Lectures, p. 542.

(3) Isaiah Berlin, The Cooked Temper of Humanity (New York: Knopf, 1991), pp. 97-80.

(٤) على الرغم من استخدامه المضلل لمصطلح "التعددية"، فإن راولز نفسه لا يقوم بذلك. إنه يبدو عند نقطة ما، حقا، قريبا من الاعتراف بالفروق بين الفكرتين. انظر مؤلفه "الحقل السياسي والإجماع المتداخل "Domain of the Political and Overlapping Consensus," New York University Law Review 64, no. 2 (May 1989), p. 237, footnote 7.

إن مسألة أي من هذين الأمرين يستحق أن يسمى "المذهب التعددي"، لمسألة غير مهمة وفقا للعديد من الاعتبارات. لكن هناك على الرغم من ذلك سبب جيد لأن نُبقي على مصطلح "المذهب التعددي" لصالح الرأي الذي دافع عنه برلين. إن المذهب التعددي يتعارض بصورة طبيعية مع المذهب الواحدي، وهو يُفهم حينئذ على الأقل على أنه واحد من مذهبين متعارضين عن طبيعة القيمة: هل المصادر النهائية والمطلقة للقيمة واحدة أم متعددة؟ منذ الآن فصاعدا سوف أشير بمصطلح المذهب التعددي لمثل هذا المذهب.

إن ما يعد ذا أهمية بالغة حقا هو، بالطبع، أننا نميز الاختلاف بين المذهب التعددي والاختلاف المعقول، مهما كانت تسميتنا لهما. إن الأمر ليس ببساطة مسألة وضوح تصوري أو مفاهيمي. بالإضافة إلى ذلك، يرتبط الاختلاف المعقول بعلاقة جوهرية مع أسس الليبرالية السياسية، وهي علاقة كنت أوضحت من قبل أنها لا يملكها المذهب التعددي. إن المذهب التعددي، سواء كان صحيحا أو خاطئا، هو مذهب مثير للجدل بصورة بارزة. لقد كان، كما أكد برلين، بمنزلة رأي هامشي في تاريخ الفكر الغربي. كما أنه لا يتوافق مع الأسس الدينية التي سعت لتجد في الإله مصدرا واحدا ومطلقا ومتناغما للخير. إذا كانت الليبرالية السياسية ترتكز بشكل أساسي على قبول المذهب التعددي، فإنها ذاتها سوف تصبح مذهبا مثيرا للجدل إلى درجة كبيرة. ومع ذلك فإن الطموح الأولي للمذهب الليبرالي، كما أعتقد، كان يتمثل في العثور على مبادئ للاتحاد السياسي تعبر عن قيم أخلاقية محددة يمكن أن يقبلها الأشخاص العاقلون، إلى أقصى حد ممكن، على الرغم من آرائهم المختلفة بشأن الخير وبشأن الحقيقة الدينية التي تفرقهم. ذلك رغم أننا ينبغي ألا نتوقع أن ترتفع مبادئ المذهب الليبرالي فوق كل العناصر المثيرة للجدل –لأنها مبادئ، على الرغم من أنها ذات حد أدنى، فإننا يجب أن ننظر إليها على أنها صحيحة، وليست مجرد مبادئ واسعة الانتشار– إن المذهب التعددي ما زال يبدو لي أيضًا مذهبا مثيرا للجدل، كما أنه ذو طبيعة حصرية إلى درجة بعيدة للغاية وفقا للعديد من الآراء الممثلة في ثقافتنا، ليصبح له مكان مستحق بين مثل هذه المبادئ. توضح هذه التأملات، حقا، أن ما يلتزم المذهب

الليبرالي بقبوله هو الظاهرة المختلفة للغاية الخاصة بالاختلاف المعقول. إن المذهب التعددي يعتبر في حد ذاته موضوعا للاختلاف المعقول في ثقافتنا. لذلك يجب على المذهب الليبرالي أن يهدف لجعل مبادئه المرشدة مستقلة عنه.

٢. طبيعة المذهب التعددي

لكي نفهم هذه النقطة المهمة بشكل مكتمل، لابد أن نلقي نظرة أكثر قربا على السمات المميزة للمذهب التعددي والاختلاف المعقول. لنبدأ بالمذهب التعددي. إنه، كما قلت من قبل، مذهب بعيد عن كونه حقيقة غير مهمة، ويتعارض مع المذهب الواحدي بشأن الحقيقة المطلقة للقيمة (من منطلق المذهب السياسي الليبرالي، تلك هي أكثر الحقائق أهمية بشأنه) لكن مع ذلك، ما الذي يؤكد عليه المذهب التعددي بصورة أكثر دقة؟

إن الملاحظة الأولى هي أن المذهب التعددي ربما يكون بمنزلة تأكيد بشأن طبيعة الأخلاق أو بشأن طبيعة التحقق- الذاتي البشري، وعادة ما يقدم نفسه على أنه كلاهما. مع ذلك يظل الموقفان مستقلين من الناحية المنطقية. إن الأخلاق لا تتماثل مع تحقيق الذات أو الحياة الخيرة، فهناك أشياء أخرى ذات قيمة بجانب القيام بما ينبغي أن نقوم به من الناحية الأخلاقية. ربما يكون من غير الممكن، أو من غير الحصيف، بالطبع، أن نسعى وراء تمييز دائم ودقيق بين الاثنين. وعلى الرغم من ذلك، إذا كنا نقصد صد فكرة المذهبية الأخلاقية، فإن الأخلاق يمكنها أن تظهر بوصفها أحد مكونات الحياة الخيرة. وبشكل أكثر دقة، على الرغم من أن البعض سيعارض ذلك، يجب أن تُفهم الأخلاق على أنها في أكثر متطلباتها جوهرية، تجسد القيود التي ينبغي أن نحافظ عليها في ملاحقتنا للعناصر الأخرى للحياة الخيرة. حينئذ يمكن للمرء بصورة معقولة أن يكون تعدديا بصدد الأخلاق دون أن يكون تعدديا فيما يتعلق بالاعتبارات الأخرى للحياة الخيرة، والعكس صحيح. يبدو أن كانط، على سبيل المثال، كان تعدديا فيما يتعلق بالسعادة، على الرغم من أنه لم يكن كذلك فيما يتعلق بالأخلاق.

على أية حال، ما الذي يؤكده المذهب الجمعي بشأن الأخلاق أو بشأن الحياة الخيرة؟ إنه يؤكد في صورته الواسعة أن أنواع المزاعم الأخلاقية الملقاة على عاتقنا، وأنماط تحقيق الذات التي يمكن أن نُعجب بها ليسا الشيء نفسه في نهاية الأمر، بل إنها أمور مختلفة. إنه، بعبارة أخرى، مذهب يدور حول مصادر[1] القيمة. إن المذهب التعددي، في إحدى نسخه المستساغة، هو الرأي القائل بأن معتقداتنا الأخلاقية لا يمكن أن تُفهم كلها وفقًا لمصطلحات مبدأ البحث عن النتائج الذي يسعى لأكبر قدر من الخير للجميع. بعض الواجبات تتوافق مع هذا المبدأ. لكن البعض الآخر يُفهم بصورة أفضل باعتباره مطالبة (أخلاقية) صارمة بأن نحترم حقوق الآخرين التي لا يمكن انتهاكها، مهما كان ما يفعله الأشخاص الآخرون كنتيجة لما نفعله، ومن ثَمَّ إذا كانت أفعالنا تُعظم من قدر الخير الكلي لكل من يتأثرون بها. إلا أن هناك حقوقًا أخرى (على غرار الصداقة أو الولاء لتراث ثقافي محدد) تقدم نفسها على أنها حقوق خاصة بنا فقط لأننا نجد أنفسنا مرتبطين عاطفيا ووجدانيا بمن يملكون هذه الواجبات[2]. وبصورة مشابهة، فإن المذهب التعددي فيما يتعلق بالحياة الخيرة هو الرأي الذي مفاده أن القيمة التي نجدها في الطرق المختلفة للحياة لا يمكن أن تُفسر في عمومها بوصفها تعبيرًا عن نوع واحد من الخير مثل اللذة أو الحرية أو ترويج له. إن هذه الأنماط المختلفة من الحياة الخيرة تستدعي الاهتمامات والارتباطات المتنوعة التي تشكل طبيعتنا المرنة والمعقدة، والتي تشكل ما يسميه برلين، مطوعا في ذلك العبارة الكانطية لأغراضه الخاصة، "الغطاء البشري المعوج".

يقوم برلين بتحديد سمات موقفه من خلال مثل هذه المصطلحات. إن المذهب التعددي، كما يكتب برلين، يمكن أن يُفهم في أفضل صوره بوصفه رفضا للمَثل الأعلى الأفلاطوني الذي ظل في قلب الفكر الغربي، وهو المثل الأعلى القائل بأن كل

---

(١) ينبغي أن أشير إلى أنني أقصد بـ"مصادر القيمة" هنا "القيمة المطلقة" وليس كما أشرت في الفصل الثاني إلى أنها تعني مصدر سلطة المفاهيم الأخلاقية.

(٢) لمزيد من التفاصيل، انظر كتابي "أنماط التداخل الأخلاقي" "Patterns of Moral Complexity", pp. 131-53.

الأسئلة الأصيلة يجب ألا يكون لها سوى إجابة واحدة، وأن هناك طريقا يعتمد عليه بغية اكتشافها، وأن هذه الإجابات الصحيحة تتوافق مع بعضها بعضا[1]. يزعم برلين أن الرأي الصائب هو أن السؤال الأصيل المتعلق بالكيفية التي يجب أن نحيا بها له أكثر من إجابة واحدة صحيحة. هناك تعددية من الغايات الموضوعية المطلقة، التي يمكن للأشخاص العاقلين أن يسعوا وراءها، ويعد ذلك حقا في الكثير من الحالات أمرًا غير مُدرك بصورة متبادلة، بل متصارعا[2]. إن المذهب التعددي يدعو، فيما يتعلق بالمشكلة الأفلاطونية القديمة الخاصة بالواحد والكثير، إلى إجابة معاكسة للإجابة التي قدمها أفلاطون والكثيرون ممن جاءوا بعده.

عادة ما يتم الربط، بواسطة برلين وآخرين، بين المذهب التعددي وبين تقدير الصراع بين قيمنا والاعتراف المؤسف بأن جميع الأشياء الجيدة لا يمكن أن توجد سويا في حياة الفرد وفي المجتمع ككل. ليس هذا أمرا خاطئا، ولكنه يمكن أن يكون رأيا مضللا عن المذهب التعددي. إن المذهب الواحدي Monism أيضًا يترك مساحة لصراع القيم والندم، كما يتوق نفعيون مثقفون مثل هار R. M. Hare للفت انتباهنا[3]. وبمجرد أن ننظر إلى المذهب التعددي بصورة أساسية باعتباره مذهبا عن المصادر المتعددة للقيمة، سيكون باستطاعتنا أن نرى أن صراع القيم يمكن أن يصبح ذا أهمية خاصة لمن يؤمن بالتعددية، ليس بسبب انتشاره، ولكن بسبب صعوبته المتكررة، ويرجع هذا بدوره إلى تفسيره المطلق. يقدم المذهب التعددي من ناحية المبدأ طريقة سهلة للتعامل مع الصراعات: إن المصدر الوحيد المضمون للقيمة يجب أن يكون قادرا على تزويدنا، في أي موقف معطي، بأسس مشتركة لتحديد الأوزان الخاصة بالالتزامات المتصارعة. لا يوجد في المذهب التعددي مثل هذا الضمان لقابلية الحل. ففي ضوء هذا المذهب، يمكن أن تنشأ القيم عن غايات مطلقة متعددة، وعندما يحدث ذلك، لا يمكن أن تكون هناك ضمانة لحل نهائي. لا أقصد بهذا أن التسوية المعقولة هي أمر مستحيل. بل على العكس من ذلك، يمكننا في بعض الأوقات أن نصل إلى حل لمثل

---

(1) Berlin, Crooked Timber of Humanity, pp. 5, 24, 209.

(2) Ibid., pp. 11, 79.

(3) R. M. Hare, Moral Thinking (Oxford University Press, 1981), pp. 25-49.

هذه الصراعات ليس من خلال اللجوء إلى قاسم مشترك بين القيم، ولكن يحدث ذلك ببساطة من خلال الإقرار بأن أحد الاعتبارات يحمل وزنا أكثر من الآخر. بعبارة أخرى، يمكن لالتزامات القيمة أن تكون قابلة للمقارنة Comparable دون أن تكون قابلة للمقايسة Commensurable، إن التوجيهات التي تقدمها في الموقف المعطى تكون قابلة للتصنيف والترتيب دون اللجوء إلى مقياس مشترك من شأنه أن يزودنا بأسباب للتصنيف أو الترتيب. سيكون لديّ المزيد لأقوله بعد وهلة بشأن هذا التمييز، وهو تمييز مثير للجدل بشكل واضح. لكن للآن ربما يمكننا أن نتفق على أنه، إذا كان التمييز مقبولا، فإن أنصار المذهب التعددي سيظلون في حاجة للاعتراف بأن مثل هذه الحلول النهائية لصراع القيمة من المرجح أن يتولد عنها اختلاف. كما سيكونون أيضًا في حاجة للاعتراف بأن الصراعات بين القيم ذات المصادر المختلفة لا يمكن تسويتها بصورة معقولة بأي وسيلة من الوسائل. بهاتين الطريقتين، يمكن لصراعات القيم أن تكشف لأنصار المذهب التعددي عن صعوبة ليس لها وجود لدى أنصار المذهب الواحدي.

قبل أن ألتفت للتفرقة المقترحة بين قابلية القياس وقابلية المقارنة، سيكون من المفيد أن أقوم بمسح للأنواع المختلفة من اعتبارات القيم التي يمكن أن تنشأ عنها صراعات[1].

١ – الواجبات Duties يمكن أن تتصارع، كما هو الحال عندما نجد أنفسنا في موقف يقودنا فيه رفض الكذب إلى الإضرار بشخص آخر بشكل خطير.

٢ – المثل العليا Ideals يمكن أن تتصارع، كما هو الحال عندما يقال إن إحدى المشكلات الدائمة في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة هي الكيفية التي تعمل بها المثل العليا للحرية والمساواة على نحو معاكس لبعضها بعضًا.

٣ – المفاهيم الشاملة عن الخير، والآراء المتعلقة بمعنى الحياة، يمكن أن تتصارع.

---

(1) CF. Steven Lukes, Moral conflict and politics (Oxford University Press, 1991), pp. 5-7.

٤ – كذلك، أيضًا، الأشكال المختلفة من منطق التفكير الأخلاقي، مثل المبدأ الاستنتاجي الذي مفاده أن الفعل الصحيح يتألف من الوصول لأكبر قدر من الخير للجميع، والاعتقاد الأخلاقي بأنه، على العكس من ذلك، بعض الأشياء لا يمكن أن نقوم بها نحو الآخرين، حتى وإن كان ذلك على حساب انعدام تأثير معظم الخير على الجميع.

ولأن السمة المميزة للمذهب التعددي هي ما يتم تأكيده بشأن مصدر القيمة، فإن الصراعات من النوع الثالث والرابع هي التي يتعارض فيها أنصار المذهب الواحدي وأنصار المذهب التعددي بصورة جوهرية. بالنسبة للواحدي، يمكن للمفاهيم الشاملة المتصارعة عن الخير في أفضل حالاتها أن تثبت كونها وسائل متعارضة، أو تحديدات متعارضة لما يمثل المصدر الأوحد للقيمة في الحياة؛ لا يمكن أن توجد أشكال مطلقة متشعبة للحياة الخيرة. وبالتالي، أيضًا بالنسبة للواحدي فيما يتعلق بالأخلاق، فإنه لا يمكن أن يثبت بشكل مطلق وجود أشكال متصارعة من منطق التفكير الأخلاقي تكون ذات طبيعة سلطوية متساوية لتقييماتنا العملية. بالنسبة للواحدي، لا يمكن للصراعات بين المفاهيم المطلقة المتشعبة عن الخير، وأيضًا للصراعات بين الأشكال المختلفة جوهريا من منطق التفكير الأخلاقي، إلا أن تكون واضحة: إن المزيد من التأمل يجب أن يؤدي إلى إعادة مراجعة البدائل أو إلى تبديد الصراع وإلغائه. لكن بالنسبة للتعددى، مثل هذه الصراعات يمكن أن تكون حقيقية. يمكن لهذه الصراعات حينئذ أن تؤدي بدورها إلى صراعات حول الواجبات والمثل العليا من النوع الذي يجب على الواحدي، على العكس من التعددي، أن يرفض الاعتراف به.

٣. المذهب التعددي وصراع القيم

من الملائم أيضًا أن ننظر إلى الطرق المختلفة التي يمكن للقيم أن تتصارع بها:

١ – يمكن لبعض الالتزامات أن تكون غير متوافقة منطقيًا، ومستحيلة التنفيذ معًا؛ في هذه الحالة ربما يجب علينا دائمًا مراجعتها في سبيل الوصول للتناسق.

٢ – ربما لا يكون هناك حل متوفر لبعض الصراعات من هذا النوع، إما لأنه لا يوجد لدينا حتى الآن المعلومات التي نحتاجها للوصول إلى الحل (ومن ثَمَّ يجب أن نعلق الحكم بشأن ما نعتقد أنه المسار الأفضل للسلوك، على الرغم من أننا مازلنا في حاجة للتصرف)،[١] أو لأنه يوجد لدينا سبب جيد للاعتقاد بأنه لا يمكن اكتشاف أي معلومة جديدة على الإطلاق بخصوص كيفية اتخاذ القرار في الموضوع. تمثل الحالة الثانية بحق نوع صراع القيم غير القابل للحل. وبقدر ما نستمر في الاعتقاد بأنه يجب أن نسلك وفقًا للالتزامات المتصارعة (والتي من المرجح أن تكون كذلك في حال كونها ذات أهمية أخلاقية جوهرية)، فإننا يجب أن نرى العالم نفسه مشوهًا ومعيبًا، وذا نطاق ضيق من الاحتمالات فيما يتعلق بتنفيذنا لما نعتقد أنه ينبغي القيام به. إن هذه الحالة، مهما كانت خلابة وجذابة من الناحية الفلسفية، فإنني لن أسعى لمتابعتها إلى مدى أبعد هنا[٢].

٤ – بالنسبة للصراعات الأخرى بين الالتزامات المتوافقة منطقيًا، ربما يكون الحل متوافرا بدلا من ذلك. ألا وهو، أن باستطاعتنا أن نضع ما يرشدنا الالتزام القيمي نحو تنفيذه بصورة معقولة، في ظل مجموعة الظروف المعطاة، في مرتبة تعلو على ما يأمرنا الآخرون أن نقوم به في هذا الشأن. يجب الإشارة إلى أن الحل سوف يتألف عادة على هذا الأساس من ترتيب بعض مسارات الأفعال التي تزكيها القيم، وليس من ترتيب القيم ذاتها. إن الحل الأخير ممكن أيضا، لكن فقط عندما يصبح باستطاعتنا أن نرتب الاختيارات التي تزكيها الالتزامات بصورة متسقة في كل المواقف المتوقعة للصراع (ربما يكمن الحل في بعض الأوقات، بالطبع، في العثور على موجهات ذات أوزان ومكانة متساوية).

على أي أساس يمكن لمثل هذا الحل بواسطة الترتيب أن ينشأ؟ إحدى هذه الطرق يعد مألوفًا للغاية: إنه يحدث عندما ننظر للقيم المتصارعة بوصفها ذات قيمة

---

(1) Issac Levi, Hard Choices (Cambridge University Press, 1986), Chapter 2.

(٢) انظر كتابي "أنماط التداخل الأخلاقي" Patterns of moral Complexity, pp. 149-50.

لأنها تروج لبعض القيم الضمنية أو تعبر عنها، وعندما يصبح باستطاعتنا أن نصف هذه القيمة المشتركة بمصطلحات تسمح لنا بأن نرتب وفقًا للأهمية ما ترشدنا القيم المتصارعة للقيام به في الموقف المعطى. في هذه الحالة، تصبح القيم قطعًا قابلة للمقارنة، لكنها تُفهم بالإضافة إلى ذلك على أنها قابلة للمقايسة، وعلى أن موجهاتها قابلة للترتيب والتصنيف وفقا لقاسم مشترك من القيمة. يمكن لهذا النوع من التصنيف والترتيب أن يكون ذا أنماط متعددة. ربما يكون تصنيفًا أساسيًّا، مثلما حدث عندما أكد النفعيون الكلاسيكيون أن الاختيارات المتعددة يجب تقييمها وفقا لمدى اللذة التي تنتجها (في هذه الحالة، تُفهم اللذة على أنها المصدر المطلق والنهائي للقيمة). ربما يكون التصنيف بدلا من ذلك وفق الرتبة، مثلما يحدث عندما يقوم المرء بتصنيف الأفعال المختلفة على أنها أكثر أو أقل جلبًا للذة، أو عند النظر لطرق الحياة على أنها أكثر أو أقل طهرًا وورعًا، دون أن نحدد إلى أي مدى، أو، ربما يكون التصنيف، ثالثًا، كما سأقول، أساسيًّا بصورة غير دقيقة، مثلما يحدث عندما يعتقد المرء أن أحد الأفعال "أكثر" جلبًا للسعادة من الآخر، دون أن يعتقد أن هناك أي قدر محدد لاختلاف بين الفعلين في جلبهما للسعادة. وبصورة عامة، تكون القيم قابلة للقياس إذا كان من الممكن المقارنة بينها فيما يتعلق بالمدى الذي تروج فيه لقيمة مشتركة أو تعبر عنها. تأخذ قابلية القيم للمقايسة أشكالاً مختلفة، وفقا لمدى الزيادة أو النقصان في صفات المقايسة أو في كم الزيادة أو النقصان.

بناء على ذلك تعد قابلية جميع القيم للمقايسة (في أحد هذه الأشكال الثلاثة، ولكن ليس بالضرورة فيما يتعلق باللذة) بالطبع، بمنزلة الاعتقاد الذي يميز المفكر الواحدي عن المفكر التعددي. إذا كانت قابلية القياس هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها مقارنة القيم وتصنيف نتائجها على الأفعال، فإن المذهب التعددي لن يكون خاطئًا. لكن سيتوجب على المفكر التعددي حينئذ الإقرار بأن كل الصراعات بين القيم والتي يتم اشتقاقها من مصادر مطلقة مختلفة هي صراعات عقلانية قابلة للحل. هل يجب على المفكر التعددي أن يقبل هذه النتيجة لآرائه؟ يعتقد الكثيرون أنه يجب عليه القيام بذلك. وكما سنرى، فإن إشعيا برلين نفسه يبدو واحدًا من هؤلاء. لكنني لا

أشترك في هذا الاستنتاج، لأنني أعتقد أن القيم ربما تكون قابلة للمقارنة دون أن تكون خاضعة للمقايسة.

لننظر على سبيل المثال للموقف الذي نعِد فيه شخصًا ما بأمر غير مهم، ثم نكتشف أن صديقًا لنا في حاجة ماسة لنصيحة تتعلق بقرار مهم يجب أن يتخذه، وأننا نستطيع أن نقابله في الوقت المناسب فقط إذا حنثنا بالوعد الذي قطعناه للفرد الآخر. سوف أفترض أننا نتفق على أن مساعدة الصديق تأتي في المحل الأول وأنه يجب علينا أخلاقيا أن نقوم بذلك. إن واجبات الصداقة، عندما تكون ملحة وضمن قيود أخلاقية محددة، تصبح لها الأولوية على الواجب (الأخلاقي) للوفاء بالوعد عندما لا يكون هذا الأخير على قدر كبير من الأهمية. إن القيمتين من ثَمَّ قابلتان للمقارنة، لكن هل يوجد قاسم مشترك للقيمة يمكن أن تكونا قابلتين للمقايسة بالنسبة له؟ ترى ما عساه أن يكون؟ إننا لا نحكم من منظور أخلاقي، بالتركيز على الحقوق التي لا يمكن خرقها للآخرين، بأن احتياجات صديقنا تأتي في المحل الأول. وذلك لأن واجبات الصداقة لا تعد أخلاقية في سماتها: إنها لا تطمح لأن تكون ملزمة لنا مهما كانت اهتماماتنا، كما تفعل الواجبات الأخلاقية، حيث إننا يجب أن نتصرف مع أصدقائنا وفقًا لما تمليه علينا الصداقة فقط إذا كنا نريد أن نكون أصدقاء لهم. كما أننا لا نريد أن نزن القيمتين كما نفعل بأن ننشد الوصول إلى أكبر قدر من الخير للجميع. لأنه مهما كانت الطريقة التي يتم تحديد الخير بها دقيقة، فإن إطار النتائج يتطلب منا أن ننظر إلى كل شخص مرتبط بالموقف على أن له وزنًا مساويًا للآخرين ("على اعتبار أن كلاً منهم يعتبر واحدا، وواحدا فقط")؛ ومع ذلك فإن ما يتوقعه صديقنا منا، وما نعبر عنه عندما نضع صداقتنا معه في المحل الأول، هو أننا نضفي عليه أهمية أعظم من الآخرين.

يبدو الأمر، حينئذ، بوصفه حالة يتضح فيها أن القيم قد ثبت كونها قابلة للمقارنة دون أن تكون خاضعة للمقايسة. إننا، بالطبع، باعتقادنا أنه يجب أن نضع الصداقة في المحل الأول من الناحية الأخلاقية، نفترض أن هناك منظورا مشتركا Common Perspective – أي وجهة النظر الأخلاقية، التي يتم فيها وضع القيمتين في مقابل

بعضهما. لا يمكن مقارنة شيئين إلا من خلال وجهة نظر ما، ولكن مع كل ذلك، فإن إطار المقارنة لا يجب أن يجسد في حد ذاته القاسم المشترك للقيمة. إنه ليس في حاجة لأن يكون كذلك ليبيّن أن القيم التي نقارن بينها أكثر أو أقل قيمة وفقًا لتعبيرها عن هذا القاسم المشترك أو تروجها له في حدود كبيرة أو حدود ضيقة. إنه ليس في حاجة لأن يكون مصدرًا للقيمة، يفسر لنا قيمة ما يتم مقارنته. هذا هو المعنى الذي أقصد به أن قيمتين على الرغم من كونهما قابلتين للمقارنة، فإنهما ليستا في حاجة لأن تكونا خاضعتين للمقايسة. ربما يكون من الأسهل قبول هذه النقطة إذا ما لاحظنا أن جزءا منه يجب أن يقر به أي مفكر تعددي، حتى ذلك النوع من المفكرين الذي يعتقد أن القيم غير المتجانسة لا يمكن المقارنة بينها. إذا كان لنا أن نزعم أن مصادر القيمة الأخلاقية ليست واحدة بل كثيرة، فإن هذه المصادر المتعددة لابد أن تشترك فيما يكفي لتمثل مجموعة واحدة (على الرغم من أنها قد لا تكون قابلة للمقارنة) في نطاق المنظور المشترك للأخلاق، ذلك على الرغم من أنها لن تكون في حاجة لأن تشترك في الكثير لتكون مشتقة في قيمتها من قيمة أسمى.

أنكر العديد من المفكرين التعدديين أن القيم غير المتجانسة يمكن المقارنة بينها (وكذلك أيضًا فعل الكثير من المفكرين الواحديين ليجعلوا رأيهم المناقض يبدو أكثر جاذبية). إن الافتراض المرشد لهؤلاء التعدديين هو أن القيم يمكن المقارنة بينها، وأن نزنها في مقابل بعضها بعضًا، فقط من خلال تحديد الكيفية التي يمكن من خلالها أن تروج لقيمة أسمى أو تعبر عنها والتي تعد بمنزلة مصدر لها. وكما ذكرت، فإن إشعيا برلين يعد واحدا من هؤلاء التعدديين. إن التعددية، وفقا لما كتب، تطلب منا أن ننظر للحياة على أنها تستوعب عددًا من القيم، متساوية الأصالة، متساوية الإطلاق، وقبل كل شيء متساوية الموضوعية؛ وغير قادرة من ثَمَّ على أن تكون منظمة في تراتبية خارج نطاق الزمن، أو أن يُحكم عليها في ضوء معيار مطلق من نوع ما... إن الحقيقة التي مفادها أن قيم إحدى الثقافات ربما تكون غير متوافقة مع قيم ثقافة أخرى، أو أنها تدخل في حالة صراع مع واحدة من الثقافات أو المجموعات أو بداخل كائن بشري بمفرده في أوقات مختلفة... لا تعني نسبية القيم، بل تعني فقط أن فكرة تعددية

القيم لا تعد فكرة تراتبية في بنيتها؛ وهو ما يتضمن، بالطبع، الإمكانية الدائمة لصراع لا مفر منه بين القيم(١).

يبدو برلين مؤمنًا بأن القيم المتعددة، نظرا لكونها متساوية في إطلاقها، وغير مشتقة من شكل واحد من أشكال الخير، فإنها لا يمكن أن تُوزن معًا أو أن يتم تصنيف موجِّهاتها في نظام تراتبي. وإذا كان ذلك صحيحًا، فإننا بشكل واضح لا يمكن أن نعتقد، في رأي برلين، أنه حيثما تختلف قيمنا بهذه الطريقة عن قيم الآخرين، فإن قيمنا تعد ذات طبيعة أسمى بصورة مشروعة. إن المبادئ الوحيدة للتقييم الثقافي التي تعد صادقة بصورة عالمية أو كونية سوف تكون تلك المجموعة الضئيلة من المبادئ التي تعبر عن قيم ينظر إليها في كل مكان على أنها عظيمة الأهمية(٢).

ومع ذلك، لست وحيدا في اعتقادي بأن المذهب التعددي ليس في حاجة لأن يأخذ هذه الصيغة، وأنه يمكن أن يسمح لنا بدلا من ذلك بتصنيف توصيات القيم غير المتجانسة وأن نصل من ثَمَّ لنوع من المعايير الكونية للتقييم الثقافي. من الغريب بما فيه الكفاية أن هردر J. G. Herder، والذي كان أحد ملهمي برلين، قد اعتنق مثل هذا الرأي بالضبط. "أليس الخير مشتتًا في أرجاء الأرض؟" "Ist nicht das Gute auf der Erde ausgestreut?" ذلك هو الاستطراد الذي أعلن هردر من خلاله اعتقاده بأن الخير متنوع ومتعدد في نهاية المطاف(٣). لكنه لم يصل من هذا الاعتقاد للاستنتاج الذي مفاده أن أنماط الخير وأشكاله تعد من ثَمَّ غير قابلة للمقارنة. على العكس من ذلك، ففي Briefe zur Beforderung der Humanitat (1793-7)[4] على سبيل المثال، اعترف هردر بالاتفاق مع كانط على أن هناك أخلاقًا من الواجبات غير المشروطة المقيدة والملزمة لنا جميعًا. لنكن واثقين من أن هردر لم يكن كانطيًا بالمعنى الذي يجعل من المنظور الكانطي منظورا واحديا: لم يعتقد هردر بأن جميع القيم الأخلاقية تُشتق من

---

(1) Berlin, Crooked Timber of Humanity, pp. 79-80.

(٢) للرجوع إلى دليل على أن برلين يعتقد بوجود بعض القيم الكونية المشتركة، انظر Claude Galipeau, Isaiah Berlin's Liberalism (Oxford University Press, 1994), pp. 65-8, 82.

(3) J. G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte (Frankfurt: Suhrkamp, 1967), p. 46.

(4) Herder, Briefe zur Beforderung der Humanitat Sechste Sammlung, S 79.

التشريع الذاتي العقلاني للعامل الفاعل المستقل. لهذا كان حريصًا على الإشارة إلى التكاليف الأخلاقية لهذا النوع من الأخلاق، وللأنماط الأخرى من الخير التي لا تتوافق معه، مثل الولاءات العائلية القوية المميزة لأخلاق البطولة. لكنه لم يعتقد أن عدم تجانس هذه الأنواع من الخير قد أعاق قابليتها للمقارنة. أعتقد أننا يجب أن نتبع هردر فيما يتعلق بهذه النقطة. ألا يمكن لنا بضمير خير أن ننظر إلى عالمية أخلاقنا باعتبارها مختلفة للغاية وأكثر سموا عن الأخلاق القبلية Tribal السابقة عليها، مع الإقرار بأننا بذلك قد فقدنا إمكانيات الخير الذي تجسده؟ إن وضع أنماط الخير غير المتجانسة في كفة الميزان لا يُحتمل أن يُنتج تصنيفًا رئيسًا. لكن من المؤكد أن لدينا سببًا للاعتقاد بأن بعض أنواع هذا الخير أكثر أهمية من الأخرى، في ظل الظروف المعطاة أو بصورة كلية، بل وحتى أكثر أهمية.

لديَّ شك في أن الكثيرين سوف ينظرون لهذه الملاحظات حول الكيفية التي يمكن بها للقيم أن تكون غير قابلة للمقايسة على الرغم من استمرار كونها قابلة للمقارنة على أنها ليست أكثر من مجرد تأكيد. سوف يسألون، كيف يمكن للقيم أن تقارن ببعضها البعض، إن لم يكن باللجوء إلى قاسم مشترك من القيم؟ أعترف بأنه ليس لديّ إجابة مرضية كلية عن هذا السؤال[1]. وعلى الرغم من ذلك، أعتقد أن عدم قدرتي على إيجاد حل للمشكلة، ليست أمرا ملحا كما قد يبدو. يمكننا في بعض الأحيان أن نزعم بصورة مشروعة معرفتنا بشيء ما دون أن ندري كيف عرفناه. يمكن أن يكون الأمر كذلك، على سبيل المثال، عندما نقوم بهذا الزعم بصورة مباشرة، دون أن نضطر للخوض في تبرير صريح. في هذه الحالة، فإن منظوري لأسس هذا الزعم ربما تكون تأملية إلى حد ما وأقل تأكيدا ووثوقا من الزعم نفسه[2]. يبدو لي المثال الخاص بتصنيف احتياجات صديقنا في مرتبة أعلى من الوعد غير المهم تمامًا على

---

(١) بعض المنظورات المتخصصة للحكم الأخلاقي يمكن أن تفيدنا في هذه النقطة، على سبيل المثال (David McNaughton, Moral Vision [Oxford: Blackwell, 1988]، على الرغم من اعتقادي بأن فكرة الإدراك الحسي الأخلاقي التي ترتبط عادة بهذا المنظور، هي فكرة مضللة. انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(2) CF. G. E. Moore, "Four Forms of Scepticism," p. 222 in his Philosophical Papers (New York: Macmillan, 1959).

هذا النحو: إننا نعرف بصورة مباشرة أن أحد الأمرين لابد أن يكون أكثر أهمية من الآخر دون أن يكون لدينا أي اعتبارات نسقية أو منهجية للسبب الذي يجعل الأمر على هذا النحو – على الرغم من أننا يمكن أن نستبعد ارتكازه على أي قاسم مشترك للقيمة.

٤. السمة الحديثة للمذهب التعددي

قامت مناقشتنا حتى الآن بالتركيز على بنية المذهب التعددي، لكن أحد الجوانب الأخرى المهمة صفته التاريخية. هل المذهب التعددي عن الحق والخير مذهب حديث على نحو مميز؟ أم أن له، مهما كان هذا الرأي هو رأي الأقلية، تمثيلات ودلائل واضحة في العصور قبل الحديثة؟ من الواضح أن هذا السؤال هو سؤال مهم لكل من ينظرون إلى المذهب التعددي باعتباره مصدرا رئيسا للرؤية الحديثة المميزة والمسماة بالليبرالية السياسية. تم تحدي هذا الربط المعتاد بين المذهب التعددي والمذهب الليبرالي، في الواقع، من قبل بعض المفكرين الأرسطيين الجدد المتأخرين. بصورة عامة، كانت إعادة إحياء الأرسطية الجديدة مُكرسة في سبيل توضيح أن الأخلاق الأرسطية، وهي بعيدة للغاية عن كونها مغتربة كما يُفترض في بعض الأحيان، تساعد على تأكيد وأيضًا تعميق العديد من المعتقدات الأخلاقية التي نقدرها ونحتفظ بها. وعلى وجه الخصوص، كانت هناك العديد من المحاولات لتوضيح أن أرسطو نفسه كان تعدديا حتى النخاع، على الرغم من أنه لم يكن ليبراليا كما هو واضح.[1] لنتذكر أن برلين قد قدم مذهبه التعددي على أنه رفض للرأي الأفلاطوني الذي مفاده أن كل أنواع الخير هي شيء واحد في نهاية المطاف. ربما تبدو الحجة الأرسطية الجديدة باعتبارها زعمًا بأن رفضا مماثلا لهذا يكمن في قلب النقد الأرسطي للأخلاق

---

(1) See J. L. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia," pp. 15-33 in Rorty (ed.), Essays on Aristotle's Ethics (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980); Martha Nussbaum, The Fragility of Goodness (Cambridge University Press, 1986), pp. 373-7; and idem, Love's Knowledge (Oxford University Press, 1990), pp. 56-66; J. O. Beiner, "The Moral Vocabulary of Liberalism," pp. 145-84in Nomos XXXIV: Virtue (New York University Press, 1992).

تم اشتقاق بعض ملاحظاتي هنا من مؤلفي "حدود الأخلاق الأرسطية Limits of Aristotalian Ethics," pp. 185-96. in ibid.

الأفلاطونية (كما هو مشروح، على سبيل المثال، في الأخلاق النيقوماخية ١,٦ (Nicomachean Ethics

أؤمن أنا أيضًا بأن هذا الربط بين المذهب التعددي والمذهب الليبرالي قد أسيء فهمه، لكن ليس لهذا السبب. على العكس من ذلك، إن التفسير التعددي لا يخفق فقط في التلاؤم مع الفكر الأرسطي، لكن المذهب التعددي يعد حقًّا مذهبًا حديثًا بصورة مميزة. إنه ينتمي إلى رؤية منزوعة السحر للعالم، والتي تنظر لنفسها على أنها قد تخلت عن الراحة التي تأتي من العثور على المصدر المطلق الوحيد للقيمة في تناغم الكون أو في عناية الله بنظام العالم. حينئذ يكون لدينا سبب جيد لنبين أن المذهب التعددي لا مكان له في الأخلاق الأرسطية، حتى إذا كنا نريد فقط أن نفهم على نحو أفضل كيف يمكن له أن يكون ظاهرة معاصرة دون أن يكون، كما سأجادل، مصدرا مركزيا للمذهب الليبرالي السياسي.

إن ما يجعل من التفسير التعددي للأخلاق الأرسطية جذابا هو الزعم "الشمولي Inclusivist" واسع النطاق بشكل واضح (كما يظهر في التسمية) للكتاب الأول من الأخلاق النيقوماخية بأن غايتنا هي أن نوحد جهودنا المتنوعة في مفهوم متناسق عن الحياة الخيرة (1097b14-20)(*). يبدو أن هذا إقرار بسمة عدم التجانس الموجودة في الأنشطة المعقولة المختلفة التي يعتبرها البشر خيرا. إلا أن العقبة الواضحة في وجه هذا التفسير هو التأكيد الواضح على أن X.7-8 الحياة التأملية النظرية تسمو على الحياة العملية للتميز والتفوق الأخلاقي. إن السعادة الكاملة، كما كتب أرسطو هنا، تتألف من التأمل (1177a17-19)، وحياة التفوق الأخلاقي تحقق السعادة فقط بمعنى ثانوي (1178a9). تُحفظ تلك السعادة المكتملة للآلهة (1177b26-7; 1178b21-2). لكن أرسطو لم يصل من هذا الإقرار للاستنتاج الذي أراده مفكرو

(*) يشير هذا النمط من الترقيم إلى الفقرات الإنجليزية الأصلية من كتابات أرسطو، والتي أبقينا عليها لسببين: الأول هو إتاحة الفرصة أمام القارئ للرجوع إلى المصادر التي يشير إليها المؤلف نفسه، والثاني هو عدم الإخلال بالمتن وما فيه من إثباتات.

الأرسطية الجديدة التعدديين أن يصل إليه، أعني بذلك أن أفضل حياة بشرية تتكون من مركب معقول من التأمل والفعل، وهو مركب يحدده الحكم (Phronesis)[1] . بدلا من ذلك، جادل أرسطو بأن هدفنا ينبغي أن يكون أن نصبح مثل الآلهة بقدر الإمكان، تاركين وراءنا الدائرة البشرية ومرتدين عباءة الخلود (Athanatizein: 1177b33, also 1178b23). يبدو أنه من الصعوبة بمكان أن نجد موطنا لهذه الآراء في نطاق مفهوم تعددي عن الخير.

لقد اختار التفسير التعددي للأخلاق الأرسطية عادة أن يتجاهل هذه الفقرات من الكتاب العاشر أو أن يلغيها من النواة الحقيقية للفكر الأرسطي. اقترحت مارثا نوسبوم Martha Nussbaum، على سبيل المثال، إن هذه الفقرات إما أن تكون مقحمة على التفسير الأرسطي أو من بقايا الأخلاق الأفلاطونية التي تخطاها أرسطو في مواضع أخرى[٢]. ويلاحظ أورمسون J. O. Urmson أن حماسة أرسطو لحياته المدرسية قد تغلبت عليه بشكل ملحوظ[٣]. ومع ذلك، فإن الحقيقة هي أن الطموح نحو القداسة لم يقتصر على الكتاب العاشر. بل يقبع أيضًا في خلفية الكتاب الأول، حيث يقر أرسطو بأن "الخير بالنسبة للإنسان هو نشاط للروح وفقًا للفضيلة، أو إذا كان هناك أنواع من الفضيلة أكثر من واحدة، فإن هذا النشاط يكون وفقًا للنوع الأفضل والأكثر اكتمالا" (1098a16-18). تحاول نوسبوم أن تُخضع هذه الفقرة لتفسيرها التعددي للأخلاق الأرسطية من خلال المجادلة بأن "الاكتمال" Completeness يتطلب "الاشتمال على كل شيء ذي قيمة جوهرية"[٤]، لكن حيث إن التفوق والفضائل كلها ذات طبيعة جوهرية، فإن هذه الفقرة تستبعد ذلك التفسير بصورة لا تقبل الخطأ: إنها تذهب إلى أن الخير سوف يتكون من تفوق أو فضيلة واحدة من بين مواطن التفوق أو الفضائل الأخرى، إذا كانت هي المثلى.

---

(1) Nussbaum, Fragility of Goodness, p. 374; Beiner, "Moral Vocabulary," pp. 161-2.

(2) Nussbaum, Fragility of Goodness, pp. 373-7.

(3)Urmson, Aristotle's Ethics, p. 125.

(4) Nussbaum, Fragility of Goodness, p. 376. CF. also Ackrill, "Aridtotle on Eudaimonia," p. 28.

إن تفوق الفضيلة العاقلة على الفضيلة الأخلاقية يعد، في الواقع، بمنزلة تيمة تسري عبر كتابات أرسطو الأخلاقية. إنها تنتج عن ميتافيزيقاه الشاملة، والتي من الواضح فيها أن هناك عديدا من الأشياء التي تعد ذات قيمة أعظم من الشؤون البشرية التي تهتم بها الأخلاق. إن الفكرة التي مؤداها أن أرسطو قد أوكل للحكم Phronesis مهمة التعرف إلى الحياة الأفضل واستيضاحها من خلال مركب مصمم من التأمل والفعل قد تم تفنيدها باعتبارها مصادرة واضحة على المطلوب في 1141A20- VI.7) (2: "من غير المعتاد أن أي أحد يمكن أن ينظر للعلم السياسي أو الحكم على أنه غاية في الأهمية ما لم يكن الإنسان هو أرقى الموجودات في العالم". كما أنه لا يكفي أن نقترح، كما فعلت نوسبوم، أنه بينما يصرح أرسطو بسمو التأمل على الفعل، فإنه يعتقد أن سعادتنا الحقيقية لابد أن تشتمل على الاثنين[1]. من الصحيح أنه، على الرغم من أن X أفضل من Y، فإن حياة مكرسة بالكامل لـX ربما تكون أقل جودة من حياة مكرسة لمزيج من X وY (ربما تكون شيئًا ما فائق الجودة)؛ لكن دليلها الرئيسي على هذا ما كان يقصده أرسطو هنا يعد غير كاف: ففي 1144a2-4، يصرح أرسطو بأن (الحكمة) Sophia، مثلها مثل الحكم، تعد جزءا من الفضيلة، لكن هذا لا يتضمن أن كلاً منهما يعد جزءا من سعادة كاملة. "إن ما يصعب أن يؤخذ على محمل الجد بالنسبة للقارئ المعاصر،" كما يلاحظ جوناثان لير Jonathan Lear "هو زعم أرسطو بأن الإنسان يوجد به عنصر مقدس.... إن الإنسان يعد مركبًا، ومع ذلك فإنه إلى أقصى درجة من الحقيقة أرقى العناصر في صورته. إن رغبة الإنسان الحقيقية في الفهم.... هي ما يدفعه لتجاوز طبيعته"[2].

---

(1) Nussbaum, Fragility of Goodness, pp. 374-7.

(2) Jonathan Lear, Aristotle: The Desire to Understand (Cambridge University Press, 1988), p. 320.

كما أنني أجد النقد الخاص بالتفسير الشمولي للأخلاق الأرسطية الذي يقدمه ريتشارد كرلوت مقنعًا للغاية. Richard Kraut, Aristotle on The Human Good (Princeton University Press, 1989).

إن إحدى النتائج المهمة لنقاشي السابق حول المذهب التعددي هي أن القيم غير المتجانسة يمكن على الرغم من ذلك أن تقارن ببعضها بعضًا، لذلك فإن حقيقة أن أرسطو قد قام بتصنيف التأمل في مرتبة أعلى من الفعل وفهم الحياة الأفضل على أنها تلك التي يتم تكريسها للتأمل بمفرده لا تكفي لتوضيح أنه لم يملك مفهوما تعدديا عن هذه القيم. إننا في حاجة إلى النظر في الأسس التي بنى عليها تصنيفه. إن أطروحة أرسطو الرئيسية هي أن السعادة تتألف من النشاط العاقل، وأن الأشياء تعد خيرة بقدر ما تسهم، أو تلعب دورا في مثل هذا النشاط (1.7). إن الحجج الموجودة في X.7 والمدعمة لسمو التأمل تنتج عن توضيح كيف أن التأمل يعد بمنزلة صيغة أكثر استمرارية، كفاية، وتوجيها ذاتيا، من النشاط العقلاني. إن التأمل من ثَمَّ يعبر بصورة أكثر وضوحا عن المثل الأعلى للسعادة، والتي تعتبر ممارسة لطبيعتنا العاقلة. ولهذا السبب، لم يكن أرسطو تعدديا. بالنسبة له كان هناك نوع واحد من القيمة تتمثله أنماط الحياة الخيرة بدرجات متفاوتة.

إنه في ضوء هذه الشروط لينبغي علينا نقد العقلية التعددية الواضحة لأفلاطون في 1.6. جادل أرسطو في هذا القسم بأن أفلاطون كان مخطئا، عندما أكد على أن كل الأشياء الخيرة، بل وحتى كل أنواع الخير الجوهرية، تشترك في صيغة مفردة من الخير. على العكس من ذلك، تعد الأنماط المختلفة من الحياة المكرسة في سبيل الشرف، العقل، واللذة "ذات اعتبارات مختلفة وغير متشابهة، بصورة دقيقة بقدر ما تمثل أشكالاً من الخير" (1096b23-5). ربما يبدو هذا الأمر مشابهًا للمذهب التعددي، ولكنه ليس كذلك. لقد افترض أرسطو أن عددا من الأشياء يمكن أن يشترك في صيغة واحدة (سواء كانت منفصلة أم لا) فقط إذا كانت تتمثل هذه الصيغة بشكل متساوٍ – كما نجد في تساوي الإنسان والقرد في كونهما حيوانات. لقد اعتقد أنه لا يمكن أن توجد صيغة للترابط بين الأشياء باعتبارها "قبلية وبعدية Prior and Posterior" والتي يجب بدلا من ذلك أن تُفهم وفقًا لشروط "المعنى المركزي" (aph'enos, pros hen) أو المماثلة. الآن وكما رأينا، تعتمد حجة أرسطو الخاصة بسمو التأمل على أنه يمثل النشاط العاقل بصورة أكثر اكتمالاً من الصورة التي يقوم بها الفعل. هذا هو السبب الذي جعله يرفض النظر لهذين النمطين من الحياة باعتبارهما يشتركان في صيغة

واحدة للخير. لكن حجته في سبيل ذلك ليست أقل واحدية، باستنادها كما تفعل على قيمة واحدة عظمى، أقل أو أكثر قابلية للتحقق بشكل كامل.

إن "أرسطو التعددي" يبدو شبيهًا لنا أكثر من كونه شبيهًا بأرسطو نفسه. إن المذهب التعددي هو نظرة معاصرة على نحو مخصص ومميز. من المحتمل أن يبدو هذا المذهب جذابا فقط في مقابل خلفية من خيبة الأمل الميتافيزيقية والدينية. إنه يزكي نفسه لدى أولئك الذين يستمرون في الاعتقاد بأن القيم يمكن أن تكون موضوعية، وأنها بمنزلة شيء ما أكثر من مجرد التعبير عن تفضيلاتنا، ولكنهم يرفضون الاعتقاد بأنه يجد موطنًا له في كون متناغم (كما اعتقد أرسطو) أو في خطة الإله. على سبيل المثال، تنشأ صورة المذهب التعددي التي تقبل الاعتماد المتبادل بين ما هو أخلاقي وما هو استنتاجي من زوال النظرة الثيوديسية (الإلهية)(*) –أي من إدراك أن القواعد الأخلاقية الصارمة، والتي لا يمكن إنكارها، لا يمكن تصويرها على أنها طريقة الإله الحكيمة للوصول إلى الخير الكلي[1]. لقد ميز المذهب الليبرالي نفسه عن الفلسفات السياسية المبكرة من خلال رفضه، الذي لم يكن أوضح من ذلك، لأن يؤسس مبادئ الاتحاد السياسي وفقًا لرؤية تعتمد على مخطط إلهي أو كون منظم. لذلك ربما يكون من الطبيعي أن يُنظر لكل من المذهب التعددي والمذهب الليبرالي على أنهما حليفان متقاربان. حقًا، إن كليهما حديث بصورة واضحة من حيث إنهما مرتبطان بنزع السحر الميتافيزيقي- الديني عن العالم. لكن علاقاتهم بهذه الظاهرة تعد مختلفة للغاية، ونحن الآن في موضع جيد لنرى لماذا.

٥. طبيعة الاختلاف المعقول

لنتذكر أن المذهب التعددي هو مذهب يدور حول طبيعة القيمة. إنه يؤكد على أن هناك أشكالاً من الاهتمام الحديث، وأيضًا أشكالاً من تحقيق الذات، والتي

(*) المقصود هنا هو فكرة الثيوديسية كما قدمها لايبنتز باعتبارها إشارة للأخلاق التي تقوم على أساس من الضمان الإلهي، ومن ثَمَّ فإنها تحمل دلالة دينية.

(1) See my Patterns of Moral Complexity, pp. 134-8, and also "Theodicee et Rationalite Morale chez Malebranche, Leibniz et Bayle," pp. 121-38 in my Modernite et Morale.

لا تعد واحدة في نهاية الأمر بل متعددة. وبناء على ذلك، فإنه يقف على النقيض من المفاهيم الدينية والميتافيزيقية التي تقول بمصدر واحد للقيمة. المذهب الليبرالي، بخلاف ذلك، لا يشترك في هذا التعارض. إنه ذو هدف تعريفي مختلف. إنه يسعى لتأسيس مبادئ الاتحاد السياسي على نواة أخلاقية يستطيع البشر العاقلون أن يقبلوها على الرغم من ميولهم الطبيعية نحو الاختلاف بشأن الرؤية الشاملة لطبيعة القيمة وعلى وجه الخصوص بشأن مزايا المذهب التعددي والمذهب الواحدي. هذا التوقع للاختلاف المعقول، والذي يلجأ إليه المذهب الليبرالي، يقع في مستوى، ربما يمكن للمرء أن يقول إنه أكثر موضوعية، مختلف عن المذهب التعددي. إنه يستجيب لفكرة نزع السحر عن العالم دينيًا وميتافيزيقيًا ليس من خلال تأكيدها، وهو ما يبدو أن المذهب التعددي يقوم به، بل بالأحرى من خلال الإقرار بأن هذا النوع من نوع السحر مثله مثل المفاهيم الأخرى العميقة للقيمة هو بمنزلة فكرة من المحتمل أن يختلف الأشخاص العاقلون بشأنها، وهم يفعلون ذلك حقًا. إن ثقافتنا، في نهاية المطاف، هي ثقافة يظل الإيمان الديني من صميم أجزائها. هذا هو السبب في أن توقع الاختلاف المعقول، على العكس من المذهب التعددي، ينتمي إلى قلب المذهب الليبرالي السياسي.

إن الإقرار بالاختلاف في المغزى والأهمية بين المذهب التعددي والاختلاف المعقول يخبرنا بشيء مهم، ليس فقط بشأن أهداف المذهب الليبرالي، ولكن أيضًا بشأن ما يمكن أن نريده من فكرة الحداثة. من الخطأ افتراض أنه، بتحديدنا لما يعد جوهريًا للفكر الحديث والخبرة، فإننا نقوم بالتركيز على ظاهرة مفردة. إن الحداثة هي فكرة متعددة الأبعاد. ولابد أن تُعرف بواسطة عدد من السمات المميزة، والتي ربما يكون البعض منها وثيق الصلة بالموضوع أكثر من السمات الأخرى من وجهة النظر المعطاة. عندما يكون هدفنا هو إبراز أوجه الثقافة الحديثة التي يجب أن تشكل أسس حياتنا السياسية، فإننا لابد أن نضع المذهب التعددي في الاعتبار، ليس باعتباره مفهومًا عن القيمة يمكن لنا أن نعتقد بصحته، ولكن بالأحرى باعتباره مفهوما يختلف حوله الأشخاص العاقلون. إذا قمنا بدلا من ذلك بتوسيع منظور تأملاتنا وحاولنا أن نحدد أي المفاهيم الشاملة عن القيمة يمكن له أن يفي باقتناص الجوانب المتعددة لخبرتنا الحديثة،

فإننا لن نصبح قادرين بعد الآن على تجنب التعاطي المباشر مع المشكلة القائمة بين المذهب التعددي والمذهب الواحدي. إن الحداثة التي نسعى لتأكيدها تتوقف في جزء منها على الغرض المحدد الذي نحمله في عقولنا.

وحيث إن توقع الاختلاف المعقول هو الظاهرة الحديثة التي تبث الحياة في المذهب الليبرالي السياسي، فإننا لابد أن نفحصها بنظرة أكثر قربًا. إن الأشخاص "العاقلين" Reasonable هم أولئك الذين يفكرون ويتحاورون بنية حسنة ويطبقون، بأفضل الصور الممكنة لهم، الإمكانات العامة للعقل التي تنتمي إلى كل مجالات البحث. إن الاستبصار الذي قد أثبت أنه ذو أهمية بالغة للفكر الليبرالي هو أن المعقولية قد توقفت عن كونها ضمانة للاتفاق النهائي حول الأسئلة العميقة المتعلقة بالكيفية التي ينبغي أن نحيا بها. لقد نشأ توقع الاختلاف المعقول في الحقبة الحديثة المبكرة بصورة أساسية في عالم الدين؛ تعلم المرء أن يتوقع اختلاف الأشخاص العاقلين بشأن الطريق الصحيح للخلاص. لكن منظور هذه الرؤية قد اتسع للغاية عبر القرون الأربعة المنصرمة. لقد أصبح من السمات البارزة للخبرة الحديثة أنه فيما يخص الشؤون المتعلقة بمعنى الحياة، وأيضًا ببعض الجوانب الأخلاقية العميقة، لا يميل النقاش بين الأشخاص العاقلين بصورة طبيعية نحو الإجماع، بل نحو الجدل. كلما زاد حديثنا حول مثل هذه الأشياء (في بعض الأوقات حتى مع أنفسنا)، زاد خلافنا. وحيثما كان هناك مظهر للاتفاق فمن المرجح أنه قد أتى نتيجة لسوء الفهم المتبادل(1)، أو ببساطة نتيجة عدم تحدث الأشخاص مع بعضهم البعض لفترة كافية أو بجدية كافية. إن أنماط الحياة المشتركة القائمة على مفاهيم عن الخير سوف تزدهر، بالطبع، لكن هذا بسبب أن البحث النقدي لا يؤخذ دائما بعين الاعتبار، وهو الأمر الذى ربما يكون صحيحًا فيما يتعلق بالقيم الأساسية (انظر الفصل السادس).

---

(1) CF. Baudelaire, Mon Coeur mis a nu, XLII, Oeuvers Completes (Paris: Gallimard, 1961), P. 1297: "Le monde ne marche que par le malentendu. – C'est Par Le Malentendu Universil Que le monde s'accorde. – Car si, Par Malheur on se Comprenait, on ne Pourrait Jamais s'accorder."

تم اعتناق الفكرة التي مؤداها أن المناقشة العاقلة تؤدي بشكل طبيعي إلى الجدل، في عموميتها الكلية، بالفعل من قبل مونتاني، الذي لم يكن متشككا يمارس تعليق الأحكام بقدر ما كان مشاركًا تواقًا في اضطراب الأفكار.

"بتقسيم مواطن الاضطراب هذه إلى مجموعات فإنها تعلم البشر أن يزيدوا من تشككهم، إنهم يبدعون في توسيع نطاق صعوباتهم وتنويعها، ويعملون على تطويلها، ويفرقونها. إنهم يجعلون العالم خصبا وزاخرا بالشك والصراع، من خلال نسج الأسئلة وتجميعها سويا، وبهذا تصبح الأرض أكثر إخصابا كلما ازدادت تفتتا وتم حرثها إلى مدى أعمق...... إن التعلم يخلق الصعوبات لم يحكم رجلان بنفس الحكم على الشيء ذاته قط، ومن المستحيل أن نعثر على رأيين متطابقين تماما، ليس فقط لدي الأشخاص المختلفين، بل لدى الشخص ذاته في أوقات مختلفة."(١)

أو كما صاغ توماس باين الفكرة: "لا أعتقد أن أي شخصين يفكران بنفس الطريقة إذا كانا يفكران على الإطلاق، فيما يختص بما يسمى النقاط المذهبية. إن من لم يفكروا فقط هم من يظهرون في حالة من الاتفاق مع بعضهم البعض"(٢). لم يكن توقع الاختلاف المعقول بشأن الأسئلة النهائية المتعلقة بالقيمة مجرد مسألة ذات ارتباط بالسياسة بمفردها. فقد عمل على صياغة العديد من المنتجات المميزة للثقافة الحديثة وتشكيلها، لأنه قد أصبح سمة عامة للحياة الحديثة. فعلى سبيل المثال، لا يمكن تصور الرواية الحديثة واهتمامها بالفردية في الحياة البشرية دونه (أي الاختلاف المعقول). "إن فن الرواية،" كما كتب ميلان كونديرا Milan Kundera، "قد أتى للعالم باعتباره صدى لضحكات الرب. لكن لماذا ضحك الرب على مشهد التفكير البشري؟... لأنه كلما فكر الإنسان أكثر، ازداد فكر إنسان ما اختلافًا وتشعبًا عن الآخر"(٣).

---

(1) Montaigne, Essais, III.13, pp. 1043-4 in Oeuvers Completes (Paris: Gallimard. 1962).

(2) Thomas Paine, The Rights of Man, II.5 (Harmondsworth: Penguin, 1984), p. 271.

(3) Milan Kundera, The Art of the Novel (New York: Harper & Row, 1988), p. 158.

إن أحد الأسئلة المهمة والصعبة هو لماذا يميل الأشخاص العاقلون بصورة طبيعية نحو الاختلاف بشأن معنى الحياة وبعض السمات المحددة العميقة للأخلاق. في نهاية المطاف، يبدو أن النقاش حول الموضوعات المعقدة يؤدي للإجماع في حقول أخرى، وبشكل ملحوظ للغاية في العلوم. إن تفسير هذا الأمر لا يمكن أن يرجع إلى الأحكام المسبقة والتحيز، حيث إن الأشخاص العاقلين هم من يخفقون في الوصول للاتفاق بشأن هذه الأمور. كما لا يجب أن نرضى، كما فعل لوك بشكل واضح (Essay Concerning Human Understanding, IV.xvi.4)، بأن نقول إن الاختلاف المعقول يمكن توقعه فقط بشأن الآراء التي لا يمكن أن تكون إلا محتملة، وليست قاطعة أبدا. لأن هذا سيجعل من احتمال التوافق في العلوم أمرا لا يمكن استيعابه. قدم جون راولز مؤخرا تفسيرا واعدا بصورة أكبر. لقد قام بتتبع "حقيقة المذهب التعددي،" وهي التسمية التي يطلقها على نحو مضلل على الاختلاف المعقول، وصولا إلى "أعباء العقل":

١ – ربما يكون الدليل التجريبي متعارضا ومعقدا.

٢ – الاتفاق حول أنواع الاعتبارات المتضمنة لا يضمن الاتفاق على تقديراتها وأوزانها.

٣– المفاهيم المفتاحية يمكن أن تكون مبهمة وغامضة وخاضعة لحالات صعبة.

٤ – إن خبرتنا الكلية، والتي تشكل تقديرنا للقيمة وتقييمنا للدليل، يحتمل بالأحرى أن تكون متفاوتة من فرد لفرد في المجتمعات الحديثة المعقدة.

٥ – الأنواع المختلفة من الاعتبارات المعيارية من المحتمل أن تكون متضمنة طرفي سؤال ما.

٦ – في حال كوننا مرغمين على الاختيار من بين قيم نقدرها ونعتز بها، فإننا نكون في مواجهة صعوبات عظيمة متعلقة بترتيب الأولويات(١).

---

(1) Rawls, "The Domain of The Political and Overlapping Consensus," pp. 236-7; and idem, Political Liberalism, pp. 56-7.

بالتأكيد، تلعب هذه العوامل دورًا. ومع ذلك كما يلاحظ راولز نفسه، لا يعد معظمها غريبا على المجادلة العقلية بشأن القيم، ومن ثَمَّ فإنها لا تحقق الغرض الذي نسعى إليه في تفسيرنا. فيما يتعلق بي، أعتقد أن النقطة الرابعة، أو التنوع العظيم في خبرات الحياة التي تخلق المجتمع الحديث، بكل ما فيه من تقسيم معقد للعمل وتراثه الثري بالعديد من التقاليد الثقافية المختلفة، يزودنا بمفتاح تفسير هذه الظاهرة.

لكنني أؤمن أيضًا بأننا سوف نغفل عن حقيقة مهمة إذا افترضنا، كما قمنا بالفعل حتى الآن، أن الحقيقة الغريبة التي تتطلب تفسيرا هي احتمال الاختلاف المعقول بشأن الأسئلة المعقدة التي تدور حول كيف ينبغي أن نعيش. إن توقع الاختلاف المعقول بهذه الدرجة الكبيرة في العلوم، ربما يكون حقيقة أكثر غرابة، بل ونقطة الانطلاق الحقيقية بعيدا عن المسار الطبيعي للأمور. ليست هذه على الإطلاق الطريقة التي كانت عليها الأمور. كان الاختلاف المعقول، قبل القرن السادس عشر والسابع عشر، بمنزلة المعيار في دراسة العالم الطبيعي. لم يفكر أي عالمين فيزيائيين ما قبل حداثيين ممن فكروا على الإطلاق بالطريقة نفسها. كانت إحدى السمات المميزة للعلم الحديث، والتي تفرقه عن باقي تاريخ التفكير العلمي، هي قدرته الملحوظة على ضمان الإجماع. إن الاختلاف المعقول في معالجة الأسئلة المعقدة ربما يكون بالضبط ما ينبغي أن نتوقعه (على الرغم من أن تراثنا الفلسفي نصحنا دائما بأن هذا السبب هو ما يجمعنا سويا)، والحقيقة التي تفوق التصور هنا هي أن هذه الظاهرة قد توقفت بشكل كبير عن الحدوث في مجال العلوم الطبيعية. كيف يمكن لنا أن نفسر هذا؟ الإجابة التقليدية، والتي ربما تكون صحيحة، هي أننا قد تمكنا في هذا المجال البحثي من وضع أقدامنا على المسار الصحيح نحو الحقيقة. لكننا يجب أن نتساءل أيضًا إذا ما كان مثل هذا التفسير لا يخلط السبب بالنتيجة، وإذا ما كانت "الحقيقة العلمية" (كما نفهمها الآن) هي ببساطة ما سوف يقبله مجتمع من الباحثين عندما يتفقون على إخضاع ملاحظاتهم للطبيعة لأشكال من التعقل والتفسير تم تصميمها لتوفير وتأمين الاتفاق[1].

---

(١) فيما يتعلق بهذه الخطوط من التفكير، انظر الدراسة الرائعة التي قام بها كل من ستيفن شابين وسايمون شافر، Steven Shapin and Simon Shaffer, Leviathan and the Airpump (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985). وتتكرر هذه الوجهة من النظر في الكثير من أعمال علم الاجتماع "البنائي".

٦. الاختلاف المعقول ومذهب الشك

كما أشرت، يعد تفسير لماذا يجب على الأشخاص العاقلين أن يميلوا بصورة طبيعية نحو الاختلاف بشأن الأسئلة الجوهرية عن القيمة أمرا صعبا. لا أقترح هنا أن أقدم حلاً للمشكلة؛ نحن لسنا في حاجة إلى تفسير لكي نتعرف إلى الظاهرة. ومع ذلك، فإننا في حاجة لأن نرى كيف يكون توقع الاختلاف المعقول مختلفا عن مذهب الشك.

في نقاش هادئ وحذر حول طبيعة الحياة الخيرة أو حول الدور الدقيق الذي يجب أن تلعبه الاعتبارات الأخلاقية والاعتبارات المتعلقة بالنتائج في عملية التعقل الأخلاقي، سنكون بمنزلة حمقى ما لم نتوقع أن تُقابل آراؤنا بالاختلاف. لكننا، على الرغم من ذلك، لسنا في حاجة لأن نصل لأي نتائج ذات طبيعة متشككة. لسنا في حاجة لأن نعلق الحكم على صواب آرائنا. ربما نستمر، على حق، في اعتقادنا بأن آراءنا، على الرغم من كونها مثيرة للجدل، فإنها مدعومة بشكل أفضل بواسطة الخبرة والتأمل من آراء خصومنا. ذلك لأن باستطاعتنا أن نقرر إذا كان رأي ما معقولا، على الرغم من كونه خاطئًا. ربما نكون قد وصلنا لهذا الرأي بصورة صادقة ووفقا لأنماط من التعقل مقبولة بشكل عام، بل وفي مواجهة خلفية المعتقدات الموجودة التي نحكم عليها من وجهة نظرنا على أنها خاطئة. ومن ثَمَّ فعندما تتصادم خلفية معتقداتنا مع معتقدات شخص آخر، لا يعد هذا (كما لاحظت في الفصل الثاني) سببًا كافيًا لتعليق ولائنا لهذه المعتقدات وإعادة امتحانها. إننا في حاجة إلى سبب إيجابي للاعتقاد بأنها ربما تكون خاطئة لكي نضعها في دائرة الشك، وهو سبب يجب أن نراه على هذا النحو في ضوء آرائنا الخاصة؛ لأنه في نهاية الأمر، تلك هي نقطة الاستشراف التي نحكم من خلالها. ربما يمكن أن نعثر على هذا السبب للشك في رأي معارض، لكنه لابد أن يصل إلى ما هو أكثر من مجرد اختلافنا المعقول.

تخفق بعض المناقشات الأخيرة حول هذا الموضوع في أن تميز بصورة ملائمة بين توقع الاختلاف المعقول ومذهب الشك، وقد ذكرت في الفصل الأول مقالا لتوماس ناجل كمثال على ذلك. لقد زعم ناجل أن الاختلاف المعقول من النوع الذي كنت آخذه

بعين الاعتبار، والذي تهدف الدولة الليبرالية أن تكون محايدة تجاهه، يحدث بين الآراء التي تفشل في استيفاء ما يسميه بـ"المقاييس العليا للموضوعية". مثل هذا الاختلاف دائما ما ينتهي إلى مواجهة صريحة بين وجهات نظر شخصية غير متوافقة[١]".إذا كان هذا هو الموقف، فإن التعليق المتشكك للحكم على مثل هذه الآراء سوف يبدو كرد فعل ملائم بحق، على الرغم من أن ناجل نفسه ينكره. لكن في الحقيقة، يمكن للاختلاف المعقول أن يستمر حتى عندما تستوفي الآراء المتصارعة الشرطين اللذين وضعهما ناجل بخصوص "المقاييس العليا للموضوعية". يعني هذا، أنه ربما يكون باستطاعتنا أن نقابل خصومنا بأسباب رأينا وأن نشرح لهم بطرق تفصيلية ما الأخطاء التي تمنع اتفاقهم معنا (وربما يكونون قادرين على القيام بالشيء نفسه فيما يخصنا). ما أقصده هو أننا عندما نقوم بذلك، فإننا نلجأ لما نؤمن به، لما ليس لدينا سبب حتى الآن لنضعه في دائرة الشك، وهذه المعتقدات تشير إلى ما هو أكثر من مجرد ما تستطيع المعقولية وحدها أن تضمنه. تتضمن المفاهيم المختلفة عن الحياة الخيرة، والأفكار المختلفة عن التقديرات التي ينبغي أن تحظى بها الاعتبارات الأخلاقية والاستنتاجية، بصورة عامة بنى مختلفة من الأغراض والمعاني والأنشطة المعقدة والمتشعبة. وإنه على أساس من هذه البنى يمكن لنا أن نفسر كيف يمكن للآراء المتعارضة أن تصبح خاطئة. لكنها أيضًا ما يفرقنا على نحو جوهري.

ينتج عن هذا – كمثال آخر – أن جوشوا كوهين Joshua Cohen ينحو منحى خاطئًا بقوله إنه عندما نستمر في تأكيد آرائنا المثيرة للجدل ونتخذ "المسار الطائفي" للاعتقاد بهذا "على سبيل الإيمان"، على الرغم من الاختلاف المعقول مع الآخرين، فإنه لا يعود لدينا سبب للنظر لآرائنا ليست فقط معقولة بل أيضًا صحيحة[٢]. على العكس من ذلك، ربما يكون لدينا أيضًا أسباب للاعتقاد بأن آراءنا صحيحة. إن ولاءنا

(1) Thomas Nagel, "Moral conflict and political legitimacy," Philosophy and Public Affairs 16, no. 3(Summer 1987), p. 232.

(2) Joshua Cohen, "Moral Pluralism and Political Consensus," pp. 281-4 in David Copp, Jean Hampton, and John Roemer (eds.), The Idea of Democracy (Cambridge University Press, 1993).

لها ربما يعدو كونه مجرد مسألة إيمان. إن الأمر ببساطة هو أن هذه الأسباب تقع خارج نطاق ما يعد موضوعًا للاختلاف المعقول.

في نهاية الأمر، تعد النية الحسنة والعقل الجمعي، أي عناصر المعقولية، بمنزلة قدرات على الممارسة في مواجهة الخلفية الموجودة من المعتقدات. ومن ثَمَّ لا يجب أن نفترض أن باستطاعتنا تعليق الحكم بين الخلفيات المتصارعة من المعتقدات لأننا ببساطة عاقلون أو أننا حينما لا نستطيع أن نقوم بذلك، يجب علينا أن ننظر إلى الولاء لمثل هذه الخلفية من المعتقدات باعتباره ليس شيئًا آخر سوى بند من بنود الإيمان. وكما جادلت بشكل متكرر، فإننا دائما ما نفحص قيمة معتقد موجود في ضوء أشياء أخرى نؤمن بها بالفعل، حتى إذا كان هذا فقط بسبب أننا بخلاف ذلك لا نستطيع أن نؤسس الخلفية الإيجابية للشك التي يمكن لها وحدها أن تجعل من الضروري السعي وراء تبرير لهذا المعتقد. نتيجة لذلك، عندما لا يكون لدينا خلفية إيجابية للشك، يجب أن ننظر إلى آرائنا باعتبارها صادقة، مهما كان مقدار كونها موضوعا للاختلاف المعقول. وبشكل عام، لدينا سبب جيد للاعتقاد بما هو أكثر مما يستطيع الاختلاف المعقول مع الآخرين أن يوفره لنا.

وبالتالي، فإن الفكرة التي مؤداها أن الأشخاص العاقلين يميلون بشكل طبيعي للاختلاف بشأن الأمور ذات الأهمية القصوى تعد منفصلة عن كل من المذهب التعددي ومذهب الشك. علاوة على ذلك، تكمن هذه الفكرة على خلافهما، في قلب الفلسفة السياسية الليبرالية، والتي تسعى لتأسيس مبادئ الاتحاد السياسي على نواة أخلاقية يستطيع الأشخاص المعقولون قبولها على الرغم من المفاهيم المتشعبة عن الخير (وأيضًا عن الحق) التي تفرق بينهم. إذا كان المذهب التعددي مكونا جوهريا من فهم المذهب الليبرالي لذاته، فإن المذهب الليبرالي قاصر بشكل كبير عن تحقيق طموحه في أن يقوم بالبناء، بقدر الإمكان، على أرض أخلاقية مشتركة. ذلك أن المذهب التعددي يعد في حد ذاته مذهبا مثيرا للجدل بصورة بارزة ولا يقبله العديد من الأشخاص العاقلين، سواء على أسس دينية أو أسس ميتافيزيقية؛ وحتى المفكرين التعدديين لا يصلون إلا إلى قدر ضئيل من الاتفاق فيما بينهم بشأن أنواع الخير المطلق الموجودة أو ما هو التقدير الذي يجب أن تناله. إن المذهب الليبرالي المؤسس على المذهب التعددي سوف يكون مذهبيا للغاية.

وإذا كان مذهب الشك مكونا رئيسا من مكونات المذهب الليبرالي، سيكون من الصعب أن نتصور لماذا يجب على المشروع الليبرالي إلى ما وراء الاختلافات العميقة التي تفرق الأشخاص العاقلين حول المبادئ ذات الحد الأدنى التي يجب أن يتوحدوا عليها، لأنه إذا كان البشر عقلانيين ومتشككين بشأن ما لا يمكن أن يتفقوا عليه، فإنه لن يبقى أي شيء ليفرق بينهم- باستثناء السلوكيات المتعلقة بالإيمان في الغالب، لكن لن تقوم بذلك الرؤى المنهجية للخير بالطبع. إن المذهب الليبرالي المؤسس على مذهب الشك سيكون حانقا للغاية.

إن الميل الطبيعي نحو الاختلاف المعقول، عندما يتم تمييزه كما ينبغي عن أفكار أخرى كان مختلطا بها، ينتمي من ثم إلى مركز الفكر الليبرالي. ومع ذلك فإن مغزاه، كما ألاحظ، يمتد جيدا إلى ما وراء الحقل السياسي. لقد كان تراثنا الثقافي- إلى حد كبير ومهم- حيًّا من خلال الاعتقاد بأن العقل يؤدي بصورة طبيعية إلى الاتفاق، وأن العقل هو ما يوحدنا سويا. إن الجانب الذي كنت أقوم بامتحانه من الفكر المعاصر يتحدى هذا المفهوم المسبق. وما زال أمامنا، كما أعتقد، أن نتعامل مع كل هذا الكم المتبقي الذي يتضمنه هذا التحدي للحداثة.

الفصل الثامن

نقد كارل شميت للديمقراطية الليبرالية

كان كارل شميت واحدًا من أشهر المنظرين السياسيين الألمان لهـذا القـرن(*)، لكن ليس من الممكن فصل شهرته عن الجدل المثار حول حياته وعمله، فلديه سـمعة سيئة بسبب ولائه المشكوك فيه لجمهورية فايمر Weimar ولمشاركته النشطة في نظام حكم هتلر. إنه يدين بشهرته الفكرية لسلسلة من الكتابات الممتدة لأكثر من أربعة عقود والتي يوحد بينها الرفض القاسي للديمقراطية الليبرالية الحديثة.

أسعى في هذا المقال وراء الهدف المحدد المتمثل في امتحان قوة حجة هذا النقد الموجه للديمقراطية الليبرالية، وبصورة خاصة كما هو موجود فـي كتابـه القـصير الـصادر عـام ١٩٢٣ بعنـوان Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. سوف أشير فقط بشكل عابر لأعماله الأخرى، والتي ربما يبـدو العديد منها بمنزلة أطروحات عالمية بشكل أساسي، حيث إنني لا أعتقد أنها تضيف أي شيء أساسي للسمات الرئيسة لنقده. سوف أقوم أيضًا بالتركيز علـى نـوع الحجـج الموجودة في كتاب عام ١٩٢٣ وجودتها، مبتعدا إلى حد كبير عن سـياقه التـاريخي، والاستراتيجيات البلاغية التي يقوم شميت بتوظيفها، والأجندة الـسياسية التـي تكمـن بصورة خفية في خطاب يقدم نفسه باعتباره مستقلا وفلسفيا. لكنني لا أعني بـذلك أن أقترح أن هذه العوامل تعتبر غير مهمة في عملية فهم طبيعة فكر كارل شـميت– مـا

(*) لنلاحظ أن هذا الكتاب لتشارلز لارمور قد صدر عام ١٩٩٦، ومن ثَمَّ فإنه يقصد القرن العشرين.

أقصده أبعد ما يكون عن ذلك. إن غرضي من التركيز على صحة حججه هو أن أواجه بشكل مباشر السبب الذي يتم طرحه لتبرير لماذا ينبغي أن نولي اهتماما خاصا لنقده للديمقراطية الليبرالية.

إن شميت نظرا لكونه فاشيا متعاطفا مع النازية بصورة لا تقبل الجدل في ألمانيا الهتلرية (كان شميت عضوا في الحزب النازي في الفترة من ١٩٣٣ إلى ١٩٣٦، ومستشارا للدولة البروسية، ومؤلفا للعديد من المقالات المعادية للسامية بشكل واضح) عادة ما يقال إنه أخذ منحى مخالفا عن مجموعة المثقفين وكان انتهازيا نمطيا وفقا لمفردات هذه الحقبة. كان لديه ذكاء سياسي شديد، كما يقال، وقام بتطوير حجج قوية ألزمت الليبراليين والديمقراطيين بالمخاطرة بتجاهلها.

كان أحد الآراء التي تم التعبير عنها في ألمانيا في الثلاثينيات بواسطة العديد من المفكرين المرموقين مثل هربرت ماركيوز Herbert Marcuse وليو شتراوس Leo Strauss هو أن نقد شميت للديمقراطية الليبرالية يمثل تحديا ثقافيا جادا. وقد عاد هذا الزعم بأهمية شميت للظهور مجددا في السنوات الأخيرة، على سبيل المثال، في مقدمة توماس مكارثي Thomas McCarthy للترجمة الإنجليزية الجديدة لـ Die geistesgeschichtliche Lage[(١)]. أجد أنه من الصعوبة بمكان أن أشترك في هذا الرأي عن بطولة شميت وشجاعته. كما أحاول أن أوضح هنا، أن الحجج التي تؤلف نقده للديمقراطية الليبرالية سوف يتضح أنها لا تملك إلا قوة ضئيلة للغاية. ومن ثَمَّ فإن أحد الاستنتاجات التي تطرح نفسها هو أن سمعة شميت الطاغية بوصفه ناقدا للمذهب

---

(١) انظر كتاب هربرت ماركيوز "الصراع ضد المذهب الليبرالي في النظرة الشمولية للدولة" Herbert Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the totalitarian view of the stste" (1934), pp. 3-42 in his Negations (Boston: Beacon, 1968); Leo Strauss, Spinoza's Critique of religion (New York: Schocken, 1965); Thomas McCarthy, Series editors's Foreword, pp. vii-viii in Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy, trans. E. Kennedy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985). وانظر في ذلك أيضًا العدد الخاص من الدورية اليسارية Telos (Summer 1987) والمخصصة لشميت.

الليبرالي لابد وأن ترجع في نشأتها إلى حكم فاسد Bad Judgment، أو أنها تعتمد على جوانب أخرى من كتاباته بالإضافة إلى مكانتها الثقافية.

على أية حال، تستحق حالة كارل شميت أكثر من مجرد هذا الحكم المختصر. وعلى الرغم من كونها غير مقبولة أو مستساغة، فإن حجج شميت تنبع من أخطاء جوهرية مرتبطة بالسمات الأساسية للديمقراطية الليبرالية، وهي أخطاء تعد في حد ذاتها منتشرة للغاية تضعها طاقة شميت المبتذلة في دائرة التركيز بصورة غير مألوفة. لهذا السبب يسترعي نقده للديمقراطية الليبرالية انتباهنا– ليس لأنه يمثل تحديا ثقافيا لابد أن نتحلى بالشجاعة لمواجهته، لكن لأنه يمثل بشكل واضح للغاية نمطا متكررا من التفكير المضاد لليبرالية والديمقراطية.

كما أن اهتماما مبررا بفكر شميت لا يستنزف بواسطة الأخطاء النموذجية التي ارتكبها. إن مفهوما مستبصرا عن شروط الاستقرار السياسي فيما أسماه بـ"العصر الديمقراطي" يكمن في الحجج التي قدمها. لقد اعتقد شميت أن هذا ينبغي أن يجبرنا على التحرك إلى ما وراء مواطن عدم الاتساق الموجودة بالديمقراطية الليبرالية (وذلك في مسار نادرا ما نطلق عليه مصطلح "ديمقراطي"). لكن هذا المفهوم يشير في حقيقة الأمر إلى حجة قوية لصالح المبادئ الليبرالية–الديمقراطية. ربما يوضح لنا هذا كيف أنه من الصعب التعرف إلى السمات الأساسية للحداثة، وباختصار التناقض الذاتي، ومقاومة اللجوء للديمقراطية الليبرالية.

١. الحداثة والمشروعية السياسية

يجب علينا أن نبدأ بالنظر إلى الحجة النقدية الأساسية التي يقدمها شميت في كتاب عام ١٩٢٣. كلما نجحنا في اختزال هذه الحجة إلى مكوناتها الأساسية، تبدى أمامنا، كما أعتقد، ضعفها القوي والحاسم(١).

---

(١) تعود الإشارات المرجعية للصفحات في هذا النص إلى شميت في كتابه "أزمة الديمقراطية البرلمانية"

إن المقدمة الأولى والتي لا غنى هنا لهذه الحجة هي الاستقرار النهائي للنظام السياسي يعتمد على إذا ما كان هناك اعتقاد عام بقابلية مبدأ مشروعيته للتبرير. من منظور شميت، يعد مبدأ المشروعية بمنزلة التزام معياري يتم الوفاء به في واقع الأمر. مثل هذا المبدأ يطرح الأسس التي تعتبر ممارسة السلطة السياسية مشروعة وفقا لها، لكنه في الوقت نفسه مبدأ تطرحه السلطة في حقيقة الأمر، ويتأكد في دستورها، وتستحضره ثقافتها السياسية. إنه المعيار الجوهري الذي مفاده أن النظام السياسي يقوم بإعداد ذاته. وفقا لشميت، يمكن لاستقرار النظام السياسي أن يرسي دعائمه فقط إذا كان مبدأ مشروعيته ينظر إليه بشكل عام على أنه مبرر (3, 8).

تفسر هذه المقدمة لماذا يتألف نقده للديمقراطية البرلمانية ببساطة من المجادلة بأن مبدأ مشروعيته (أو بالأحرى، وفقا لشميت، زوج مبادئه المتعارض) لا يمكن تأكيده بصورة مستساغة ومقبولة. إنها تفسر لماذا يطرح شميت جانبا السؤال حول إذا ما كانت الديمقراطية الليبرالية مفضلة على البدائل الأخرى المتاحة في مجال الممارسة، مهما كانت السمات الثقافية لمبادئها. إن الأمر بالأحرى هو أن شميت يخفق في إدراك أن الحاجة لأن تُرى المبادئ السياسية على أنها مبررة، وهو الأمر الذي يضعه في قلب مجادلته، تصبح في حد ذاتها، وفقا للشروط الحديثة، بمنزلة مبادئ لحجة مهمة في صالح الديمقراطية .

يلاحظ شميت أن السمة المميزة للسياسات في الحقبة المعاصرة هي التحول من مبادئ مشروعية الأسر الحاكمة إلى مبادئ المشروعية الديمقراطية. كان هناك وقت يُعتقد فيه أن ممارسة الملك للسلطة السياسية تعتبر مبررة على أساس من مكانته في سلسلة الأسرة الحاكمة، وهو الأمر الذي كان ينظر إليه في حد ذاته كما جرت العادة على أنه واسطة لنقل إرادة الرب. لكن منذ عام ١٨١٥ على الأقل، قامت كل أشكال الحكومات، وليس الملكية منها فقط، بتقديم مطالبتها لأن تحكم لا من خلال الحق المقدس بل من خلال إرادة الشعب (29-30). يصدق هذا على الديمقراطية البرلمانية كما يصدق على الديكتاتورية البلشفية، على الرغم من اختلاف الاثنين حول إذا ما كانا

يهدفان إلى تمثيل المُعبر عنه حقا أو الاهتمامات "الـصادقة" للمحكـومين. وبـصورة عامة، يعتقد شميت (26)، أن فكرة المشروعية الديمقراطية ترتكـز علـى "التمـاهي" المفترض بين هؤلاء الذين يحكمون والمحكومين ("الشعب"). إن الديكتاتورية الحديثـة تختلف عن الأنواع الأخرى من الحكومة الديمقراطية من خـلال الـصيغة المحـددة والتفصيلية لهذا التماهي.

إن تأكيد شميت على أن "الديكتاتورية لا تمثل النقيض الأخلاقـي للديمقراطيـة" (28; وانظر أيضًا 32 ,16) يبدو ملزما بأن يظهر متناقضا، كما لا يجب أن نسقط من حسابنا أيضًا الأجندة البغيضة الكامنة وراءه. لكن بالنظر للقيمة في ظاهرهـا، ومـع النظر للفكرة الواسعة للغاية عن الديمقراطية واستحضارها، لا يبدو لـي أنهـا فقـط صحيحة، بل صحيحة بصورة مهمة للغاية أيضا. لقد زعمت الـديكتاتوريات الحديثـة حقا بصورة عامة أنها تمثل إرادة الشعب، وليس هذا من قبيل المصادفة. في العصور الحديثة، توقف الرأي التقليدي عن المجتمع البشري بوصفه جزءا من نظام كـوني أو ديني أكبر عن السيطرة على نطاق واسع ومنتشر من الولاء. نتيجة لذلك، لم يعد مـن الممكن بعد الآن تتبع مشروعية السلطة السياسية، إذا كان لها أن تتمتع بقبـول عـام، بالرجوع إلى مصدر ما خارج العالم البشري. هذه فكرة سوف أعود لمعالجتها. لكـن لأغراضنا الحاضرة يمكن أن نلاحظ أن إحدى النتائج الطبيعية التي يمكن أن نـستقيها من ذلك هي أن المشروعية يجب أن تُستمد من الشعب بوصفه كذلك. إن الديكتاتوريـة الحديثة، بزعمها (مهما كان ماكرا) بأنها تعبر عن إرادة الشعب، وأنها ليـست مجـرد انعكاس لنظام كوني أو مقدس من نوع ما، قد قدمت على الأقل نوعا مـن المداهنـة لروح العصور الحديثة.

إن النقطة التي يجب عندها أن نبدأ بمقاومة حجة شميت، هي فهمه لهذه الفكـرة عـن "التمـاهي" (الـديمقراطي). يتحـدث شـميت عـن "التمـاهي Identification" (Identifizierung) لأنه يرغب في خلـق تعـارض بينـه وبـين "الهويـة Identity" (Identitat). وفقا له، لا يمكن أن يوجد، ولا يجب أن يوجد، ثمة تطابق أو توافق بـين إرادة هؤلاء الذين يقومون بالحكم ومن يتم حكمهم (8-26). أولا وقبل كل شيء يعتبـر

التطابق مستحيلا، حيث إن إرادة الشعب، لكي تصبح فاعلة ومؤثرة سياسيا، يجب أن تجد تعبيرا عنها من خلال صيغة سياسية ما، ولا يمكن لأي صيغة سياسية (الاقتراع العام، أو الاستفتاء، أو الحكومة المنتخبة) أن تضمن نقل إرادة الشعب بأمانة. ثانيا، لا يحتاج التطابق لأن يكون مرغوبا فيه، مهما كانت الدرجة التي يتم إنجازه بها. إنه ضرب من الجنون، كما يشير شميت، أن نوافق على إرادة الشعب دون النظر إلى أي اعتبارات تتعلق بقيمة ما يريده الشعب. "بمجرد أن تأخذ الديمقراطية محتوى قيمة مكتفية ذاتيا،" هكذا يكتب شميت، "حينئذ لا يمكن لأي أحد أن يظل (بالمعنى الرسمي) ديمقراطيا مهما كان الثمن".

لهذين السببين يستنتج شميت من ثَمَّ (28) أن "الديمقراطية تبدو كما لو كان مقدرا لها.... أن تدمر ذاتها من خلال مشكلة صياغة الإرادة وتشكلها". يعتقد شميت بالطبع أن هذه المشكلة قابلة للحل حقا، وذلك ضوء فكرته الواسعة عن المشروعية (أقصد بهذا المشروعية التي لا علاقة لها بالأسر الحاكمة) الديمقراطية. لكن الحل الموجود لديه يستدعي إقرارا مباشرا بأن التطابق، وليس الهوية، لابد أن يقوم بتشخيص سمات العلاقة بين هؤلاء الذين يحكمون وأولئك الذين يتم حكمهم. المطلوب هنا هو أن يزعم أحدهم، وأن يكون قادرا على فرض قبول ما يزعمه بالقوة، أن بعضا من مجموعات الصيغ والأشكال السياسية، وبعض الترتيبات الدستورية، تعبر عن إرادة الشعب. المقصود بـ"أحدهم" في العبارة السابقة هو السلطة التي يسميها شميت بـ"Sovereign" أو "السيادة". إن الزعم الذي تقوم به السلطة أو السيادة لا يقصد من ورائه أن يكون حقيقة قابلة للاختبار بصورة مستقلة، حيث إن التعبير الصادق عن إرادة الشعبية لا يكون ممكنا أو مرغوبا فيه في حد ذاته. بل بالأحرى إن قراره السلطوي هو ما ستعتبره مؤسسات وإجراءات محددة باعتباره تعبيرا عن الإرادة الشعبية.[1] إن حل مشكلة تشكل وتكوين الإرادة الديمقراطية بالنسبة لشميت لا يكمن في الهوية الحقيقية بين الحكومة والشعب، بل في التطابق المصطنع بين الإرادة

---

(1) Carl Schmitt, Political Theology, trans. G. Schwab (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), pp. 6-10.

الشعبية وإرادة السيادة أو السلطة. "Auctoritas non veritas facit legem" هكذا يجري الاقتباس الذي يأخذه شميت عن هوبز لأغراضه الخاصة [١].

إلى هذا الحد وباعتبار أن مذهب شميت التقريري Decisionism هو بمنزلة نتيجة لحجة (على النقيض من الآراء مسبقة الإعداد)، فإنه يقوم على افتراضين: (1) أنه قد قام بتحليل مشكلات تشكل الإرادة الديمقراطية على نحو صحيح و (2) أن مذهبه التقريري هو الحل الوحيد القابل للتطبيق على هذه المشكلات. دعونا نبدأ إذن بالسؤال حول إذا ما كان شميت محقا في أنه لا يوجد ولا ينبغي أن يوجد توافق تام (أعني بذلك توافقا موجودا بالفعل، كنقيض للتوافق المصطنع بواسطة إملاء السلطة) بين إرادة هؤلاء الذين يحكمون وإرادة المحكومين. مما لا يمكن إنكاره أن أي مجموعة من المؤسسات والإجراءات يمكن أن تعجز عن التعبير الصادق عن إرادة الشعب. لكن هذا نادرا ما يتضمن أن أحد الأشكال أو الصيغ السياسية لن يفي بهذه المهمة بشكل عام أكثر من الأشكال الأخرى (لنقارن بين الاقتراع القائم على مؤهلات الملكية والاقتراع العام للرجال والاقتراع العام المعروف لنا) [٢]. كما أنه لا يجعل من استخدام خليط من الصيغ السياسية لتصحيح الفشل المحتمل لأي صيغة بمفردها أمرا عديم الجدوى (كما هو الحال في السلطة التشريعية ذات المجلسين التشريعيين). وفيما يتعلق بموضوع دراسة الجدوى، فإن حجة شميت تعد ضعيفة وغير فعالة. إن اعتبار عدم الإعداد للسماح بالتعبير عن الإرادة الشعبية أمرا سهلا لا يصلح هنا أو هناك. ما كان ينبغي على شميت أن يبينه ليبرهن على قضيته، ولكنه لم يقم بذلك، أنه لا يوجد ثمة إعداد يقوم بهذه المهمة بصورة أفضل من الإعدادات الأخرى، كما أن الإعدادات التي تنجح في ذلك تظل غير ناجحة بأي درجة معقولة أو بصورة متكررة ذات

---

(1) Ibid., p. 33.

(٢) يوجد من الناحية التاريخية علاوة على ذلك مبررات عقلية أخرى للاقتراع العام بالإضافة إلى قدرته على التعبير عن إرادة المحكومين. لم يكن أقلهم الاقتراع وفقا للنفع في إحباط الانقلابات على الوضع القائم والثورات، والتي تصبح صعبة التبرير "بمجرد أن يدلي الشعب بدلوه". انظر في ذلك Albert O. Hirschman, Shifting Involvements (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), pp. 112-17.

مغزى. إن شميت لا يقوم حتى بصياغة المشكلة وفقا لهذه المصطلحات، ولهـذا فـإن حجته هنا تفتقر لكل القوة اللازمة.

(يجب أن أشير إلى أن شميت يعد بالكاد وحيدا في اللجوء لهذا المخطـط لنقـد ممارسة ما ببساطة على أساس من عدم قدرتها على ضمان النجاح في تحقيق الهـدف الذي حددته لنفسها. تستخدم هذه الحجة من قبل الكثيرين ممن يرغبون فقط فـي فـتح ثغرة من أجل آرائهم الخاصة، بدلا من الدخول في مناقشة عاقلـة حـول إيجابيـات وسلبيات البدائل المتاحة).

ومع ذلك، فيما يتعلق بالسؤال الخاص بالرغبة، تملك حجة شميت مزايا حقيقية، على الرغم من أنه ذاته يقر بأنها لا تعد غاية في الجدة. إن أي شخص ذي عقل سـليم لن يرغب في الموافقة على كل ما يمكن أن تؤكده إرادة الشعب (أو حتى أغلبيته) مهما كان. إن "الشعب" و"الأغلبية"، قادرون على الطغيان مثلهم مثل أي مستبد. بالطبع، ليس من السهل أن نرى ما يمكن أن تعنيه "إرادة الشعب" بالضبط، بعيدا عن كيفية التعبيـر عنها من خلال مؤسسة سياسية ما أو في شكل حركة جماهيرية. لكن المعنى يظل كما هو: مهما كان التعبير عن الإرادة الشعبية الذي يفضله المرء، فإنـه لا يمكـن قبـول الزعم بأنه يجب تأييده مهما كان ما يؤكده.

على أية حال، تكرر ملاحظات شميت هنا واحدة من تيمات التقليد الليبرالي. إن احتمال الطغيان الكامن في السيادة الشعبية قد تم التأكيد عليه بالفعل من قبل ليبراليـي القرن التاسع عشر من أمثال بنجـامين كونـستانت Benjamin Constant وفرانـسوا جويزوت Francois Guizot[1]، وقد وجد هذا الاهتمام التعبير الشرعي عنه في فكـرة توكفيل Tocqueville عن "طغيان الأغلبية". وفقا لهـذه الفكـرة، أصـر المفكـرون الليبراليون على إخضاع المثل الأعلى الليبرالي الخاص بالحكم الذاتي الشعبي لمبـادئ معينة تضمن الحريات الفردية. هذا الموقف الليبرالي الديمقراطي هو ما يـشير إليـه

---

(١) للوقوف على الجهود الليبرالية للتوفيق بين المبادئ الديمقراطية خلال هذه الحقبـة مـن الفكـر الفرنسي، انظر بيير روزانفـالون Pierre Rosanvallon, Le Moment Guizot (Paris: Gallimard, 1985).

شميت نفسه بمصطلح "الديمقراطية البرلمانية" (أو بـــHeutiger Parlamentarismus في التعبير الألماني الأصلي). يجب علينا الآن أن نفحص لماذا يبدو هذا الموقــف، علـــى مستوى المبدأ، مما يستحيل الإبقاء عليه. فقط إذا كان شميت محقا في عدم جدوى الحل الليبرالي للمشكلة الثانية من مشكلات صياغة الإرادة (أعني الإمكانية التـــي لا يمكـــن إنكارها لاحتمال إثبات أن الإرادة الشعبية غير مقبولة أخلاقيا) فـــإن حلــــه التقريـــري Decisionistic لهذه المشكلة سوف يبدأ في الظهور بوصفه حلا مقبولا ومستساغا.

٢. اتساق الديمقراطية الليبرالية

إن غاية شميت الأساسية هي أن فكرة الديمقراطية الليبرالية ذاتها تعد فكرة غير متسقة حيث إنها تقوم على مبدأين متمايزين للمـــشروعية (15, 34)[1]. يـــذهب المبـــدأ الديمقراطي، كما أشرنا إليه بالفعل، إلى أن مشروعية السلطة السياسية تجد لها منبعـــا في الإرادة الجمعية للشعب. وعلى النقيض من ذلك، يـــزعم المبـــدأ الليبرالـــي، وفقـــا لشميت، أن هناك مبادئ صادقة أو قابلة للتطبيق موضوعيا للحكومة، والتي يعد النقاش العام بمنزلة وسيلتنا للوصول إليها، وأن البرلمان يمثل الأداة الرئيسية المثلى لجعل هذا النقاش العام مؤثرا على ممارسة السلطة الـــسياسية. ومـــن خـــلال هـــذين المبـــدأين الجوهريين، الحقيقة المترابطة، والنقاش العام، هكذا يزعم شـــميت، يمكـــن للمعـــايير الليبرالية المألوفة – حماية حرية التعبير وحرية تكوين الجمعيات وتقسيم الـــسلطة– أن تُشتق.

لقد قادت العوامل التاريخية العارضة خلال القرن التاسع عشر، هكـــذا يكتـــب شميت، إلى دمج الفكر الليبرالي والديمقراطي: عادة ما كان لهما نفس المدافعين ونفس الخصوم. لكن بموجب طبيعتهما، يتجه كلا المبدأين في مسارات متعارضة، كما نـــرى الآن، هكذا يصر شميت، في البرلمانات المعاصرة: لقد أفسح المجال الليبرالي المجـــال بصورة كبيرة لنسخة منحطة ومتفسخة من المبدأ الديمقراطي، حيـــث إن الحكـــم مـــن

---

(١) لا يمكن تفسير زعم شميت بأن هناك اختلافا جوهريا بين الديمقراطية والليبرالية باعتباره ببساطة مجرد حيلة طرحت في كتيـــب حزبـــي، حيـــث تتكـــرر فـــي مقالاتـــه المنهجيـــة اللاحقـــة، Verfassungslehre (Munich: Duncker &Humbolt, 1920), pp. 201, 233, 309.

خلال النقاش قد تم استبداله بصورة متزايدة بالمفاوضات بين ممثلين للجماعات ذات الاهتمامات الخاصة، كما أن المناظرة والجدل على أرض البرلمان قد تم قمعهما من خلال عمل اللجان (5, 49-50). ولإدراك التعارض الدرامي بين المبدأين، كما يلاحظ شميت (3)، لسنا في حاجة إلا لتأمل المأزق الذي يجب أن يواجهه عضو البرلمان في الديمقراطية الليبرالية؛ إن من واجبه أن يسعي وراء الحقيقة أو أن يمثل بأمانة اهتمامات دائرته الانتخابية؟

ترى ما مقدار جودة الحجة التي مفادها أن الديمقراطية الليبرالية تعد بموجب طبيعتها ارتدادا إلى الخلف أو دائرة مربعة؟ ليس هناك شك في أن المبادئ الديمقراطية والليبرالية يمكن أن تتجاذب في أطراف متعارضة؛ يعد هذا الاستبصار حديثا بصعوبة بالغة. حيث لم يكن فقط تيمة ثابتة لمنعطف القرن لدى نخبة المنظرين من أمثال جايتانو موسكا Gaetano Mosca، بل كان أيضا، كما أشرت في السابق، بمنزلة اهتمام رئيسي للمفكرين الليبراليين خلال القرن التاسع عشر برمته. لكن على العكس مما افترضه شميت، فإن التعارض الممكن بين المبدأين لا يعني أن الديمقراطية الليبرالية هي مجرد خليط أو مزيج ثقافي، مدعوم بالأمل الأعمى في ألا يتصارع المبدآن في كثير من الأحيان. بدلا من ذلك، تتألف الديمقراطية الليبرالية من تصنيف Ranking لهذين المبدأين، أو من خضوع أحدهما للآخر. إن الحريات الليبرالية ترسم الحدود للحكومة الديمقراطية، وعلي وجه الخصوص للشكل الذي تتخذه هذه الحكومات في المعتاد، حكم الأغلبية. كما أن هذا التصنيف ليس محض حيلة. على العكس من ذلك، إن الديمقراطية تغدو خاضعة للمبادئ الليبرالية على وجه الدقة لأن قيمة المؤسسات الديمقراطية تكمن في أنها بصورة رئيسية، إن لم يكن بصورة حصرية، في كونها الوسيلة الأفضل لضمان الحريات الليبرالية.

إن أحد الأمور المدهشة والمذهلة بشأن شميت، في هذا العمل وفي كتابات أخرى، أنه لا يذكر حتى هذه الطريقة المبدئية لتجميع المبدأين وتنظيمها. ربما لا يكون هذا السهو أمرا يتعذر تفسيره، أو ربما يكون في حقيقة الأمر تمثيلية. كان هناك ميل في هذا القرن لافتراض أن المثل الأعلى للحكم الذاتي الديمقراطي لابد أن يهدف لأن يقف على قدميه منفردا، وأن السيادة الشعبية لابد أن تقدم نفسها باعتبارها المصدر

المطلق للمبادئ السياسية. لقد تم الاحتفاء بالديمقراطية والترويج لها باعتبارها قيمة سامية، أو باعتبارها المثل الأعلى الجوهري المنفرد للترابط السياسي. وكما أجادل بدقة وعناية أكثر في الفصل الأخير من هذا الكتاب، ليس لهذا الرأي عن الديمقراطية أي معنى في نهاية الأمر. إن الحكم الذاتي الديمقراطي، في أي صورة يحتمل أن تحصل على موافقتنا، لابد أن تستند في حد ذاتها على عنصر متقدم من الاحترام "الليبرالي" للحرية الفردية. من الغريب بما فيه الكفاية، أن موسكا نفسه والذي تعد آراؤه المتحررة من الوهم عن الممارسة البرلمانية سابقة على آراء شميت ومؤثرة عليه، قد وصل في نهاية الأمر إلى هذا الاستنتاج نفسه في دفاعه اللاحق عن "الحكومة المختلطة،" وعلى وجه الخصوص في الطبعة الجديدة من كتابه Elementi di Scienza Politica الصادر عام ١٩٢٣، وهو نفس العام الذي ظهر فيه كتاب شميت(١).

إن الديمقراطية الليبرالية، مفهومة على هذا النحو، تستمر بالطبع في تمثيل مشكلات التأويل والتبرير وتقديمها. إن المعنى الذي أقصده هو أن شميت، بإخفاقه في إدراك السمة الرئيسية للديمقراطية الليبرالية، يمكن توقع أن لديه القليل ليساهم به في حل هذه المشكلات، على الرغم من الاهتمام المتزايد الآن بكتاباته. يجب أن يكون هذا كافيا فيما يتعلق بحجة شميت الرئيسية ضد اتساق الديمقراطية الليبرالية. كما أنه يقوم أيضًا بتوجيه انتقادين فرعيين، يستحق كل منهما بعض الملاحظات.

أولا، هناك ملاحظته (49 ,20) التي مؤداها أن البرلمانات الحديثة تعتمد أكثر فأكثر على اللجان بدلا من النقاش المفتوح، كما تعتمد أيضًا على التفاوض والمساومات

---

(١) انظر في ذلك جايتانو موسكا في كتابه "الطبقة الحاكمة The Ruling Class, Translation of Elementi di Scienza Politica By Hannah D. Kahn (New York: McGraw-Hill, 1939), pp. 147, 224, 428, حول الحكومة المختلطة المكونة من مبادئ ديمقراطية وليبرالية. وللرجوع إلى تمييزه بين المبدأين، انظر الصفحات ٢٤٥، ٣٩٥. في الفصل الأخير من هذا الكتاب، أوجه النقد ليورجن هابرماس لاعتقاده بأن الحكم الذاتي الديمقراطي يمثل القيمة المطلقة للترابط السياسي. إنه لأمر يدعو للسخرية عند هذه النقطة، حيث إن هابرماس يقوم بارتكاب نفس الخطأ الذي اقترفه شميت، والذي بخلاف ذلك نظر إليه لفترة طويلة على أنه مصدر قلق فلسفي (بعبع).

بين مجموعات المصالح الخاصة. كانت هذه الحقيقة غير قابلة للإنكار في عصر شميت كما هو الحال في الوقت الحاضر. لكن ما هو مغزى هذه الملاحظة؟ لماذا يجب أن تعد علامة على خطأ قاتل في الديمقراطية الليبرالية؟ يمكن لبعض الموضوعات أن تعالج حقا بمزيد من العدل إذا ما تم طرحها أمام البرلمان ككل وإذا ما تمت مناقشتها بشكل رئيسي ومكتمل بدلا من أن تكون مجرد تسويات مؤجلة لأغراض بعينها. على أية حال، لا يقدم شميت أي أسباب تدعو للاعتقاد بأن الديمقراطية الليبرالية تنقصها الوسائل اللازمة للقيام بهذه التصحيحات.

لكن أيضًا، لماذا يعد الاعتماد على اللجان والبحث عن التسويات في حد ذاتهما غير مقبولين أو غير متوافقين مع المثل العليا للديمقراطية الليبرالية؟ إن قرارات اللجان، بخلاف قرارات حكم أغلبية المجلس، يمكن عادة أن يكون إيجابيا وليس مجرد محصلة صفرية. وبينما يجعل التصويت بشكل عام من البعض فائزين والبعض الآخر خاسرين، فإن التنازلات المتبادلة – وهي الآلية المفضلة للجان – تسمح للبعض أن يكونوا منتصرين في موضوع ما في مقابل ترك الآخرين يفوزون في موضوع آخر[1]. بناء على ذلك، توجد بعض المشكلات التي يمكن معالجتها على نحو أفضل من خلال اللجان، أعني بذلك، العدالة العظمى: سوف يتم احترام الحقوق الفردية بشكل أفضل وسيتم الانتباه لقوة المعتقدات المختلفة في المجتمع بدرجة أعظم. عادة ما يكون للمساومة ميزة مشابهة، وذلك عندما يسمح لكلا الطرفين المتعارضين بأن يفوز بشيء ما، ولكن ليس بكل شيء. إن التفاوض والمساومة لا يتضمنان خيانة المبادئ، على الرغم من أن أحد خطوط الفكر الألماني كثيرا ما أقترح أنهما يتضمنان ذلك.

ثانيًا، هناك زعم شميت بأن المبدأ الليبرالي الخاص بالحكم من خلال النقاش يتضمن "نسقا ميتافيزيقيا شاملا" (35). لم يكن مؤلف اللاهوت السياسي (1922)، بالطبع، من النوع الذي يستخدم مصطلح "ميتافيزيقي" على أنه نوع من العار ضرورة.

---

(١) هناك بعض الملاحظات الثاقبة حول هذا الموضوع لجيوفاني سارتوري في كتابه "إعادة زيارة نظرية الديمقراطية" :Giovanni Sartori, The Theory of Democracy Revisited (Chatham: Chatham House, 1987), vol. 1, pp. 227-32.

بل بالأحرى كانت شكواه هي (1) أن المذهب الليبرالي قد رفض الاعتــراف بنواتــه الميتافيزيقية، وأن (2) الميتافيزيقا الليبرالية، على الرغم مــن كونهــا متــسقة بالقــدر الكافي، إما أن تكون غير قابلة للتصديق أو تمثل نوعا من الحمــق الــسياسي. وفقــا لشميت، يفترض المذهب الليبرالي أن النقاش المفتوح يقترب بــصورة طبيعيــة مــن الحقيقة. يحدث هذا الاقتراب إما بسبب أن هناك نوعا من التناغم مسبق التأسيس يربط بين الاثنين ("أن الحقيقة يمكن العثور عليها من خلال الصدام غير المقيد لــلآراء وأن المنافسة سوف تنتج التناغم،" 35) أو لأن هناك اعتقادا بأن الحقيقــة لا تعــدو كونهــا مجرد مناقشة مستمرة في حد ذاتها ("إن الحقيقة... تصبح محــض وظيفــة للمنافــسة الأبدية للآراء" 35).[١] لا تعتمد النسخة الأولى إلا على أمل غير حقيقي، بينمــا تبــين الثانية بوضوح أكثر، كما يشير شميت بانتصار، كيف أن الفكر الليبرالي لديــه القليــل من الفهم لواقع الحياة السياسية. إن "ما يعد سياسيا"، في رأي شميت، لا يجب أن يتعلق بشكل أساسي بالنقاش، كما يفترض المذهب الليبرالي، بل يجب بدلا من ذلك أن علــى الخطر دائم الحضور للفوضى من خلال السلطة والقرار.

من الحقيقي أنه لا يوجد ما يزكي أيًا من الموقفين اللذين يخصصهما شميت لما يختار أن يسميه بــ"الميتافيزيقا الليبرالية". لكن ترى ما علاقتهما بالمذهب الليبرالــي؟ يختار شميت فرانسوا جيزوت Francois Guizot (1787-1874) ليكون بمنزلة مثالــه الرئيسي على الميتافيزيقيين الليبراليين. لذلك سيكون من المرشد لنا حقا أن ننظر إلــى طريقة جيزوت في تبرير مبدأ الحكم بواسطة النقاش. في مجال الواقع، لم يكن هنــاك ثمة شيء أكثر بعدا عن عقل جيزوت من التصريح بأن المناقشة المفتوحة تقود علــى نحو متأصل نحو الحقيقة. كانت وجهة نظره، والتي تعد بــالأحرى، مــذهبا تخطيئيــا مبالغا فيه (يرتبط دون شك بتنشئته الكالفينية): أنه لا يوجد ثمة فرد أو مجموعــة ذات مسار داخلي، أو ضمانة مسبقة لاستيضاح وتمييز الحقيقة الأخلاقية والــسياسية. كــان المقصود من مذهبه في Souverainete de la raison هو استبعاد أي صيغة سياســية، حتى الشعب، من أن تعتبر مصدرا للحقيقة غير قابل للمــساءلة، أو مــصدرا ســياديا

(١) يشير كتاب شميت اللاهوت السياسي أيضًا إلى "الميتافيزيقا الليبرالية" التي ترغب في أن تــذيب الحقيقة الميتافيزيقية في النقاش، انظر الصفحات (٦٢-٦٣).

للسلطة. إن هذا المذهب التخطيئي على وجه التحديد، وفقا لجيزوت، هو ما يجعل الحكومة التمثيلية، وبصورة أوسع، الرأي العام، تتمتع بسمات رئيسية للنظام العادل. إن وظيفتها هي أن تجمع أكبر قدر ممكن من الآراء المتعددة المختلفة؛ حيث إن مصداقية أي منها لا يمكن التأكد من قبليتها a priori، وبذلك تبقى على الإمكانية المنفتحة لتغيير القرارات التي تم اتخاذها بالفعل في حال دخول حجة جديدة أفضل لدائرة الضوء.

لننظر إلى الفقرة التالية من كتاب جيزوت Historie des origins du gouverment representative أو "تاريخ أصول الحكومة النيابية" (1821):

إن السيادة بوصفها حقا لا تنتمي إلى أي فرد مهما كان، حيث إن الفهم المستمر والمكتمل، والتطبيق الثابت الذي لا يمكن انتهاكه للعدالة والعقل، لا ينتمي إلى مجال طبيعتنا الناقصة. إن الحكومة النيابية تقوم على هذه الحقيقة.... إن الصيغة النيابية للحكومة، بعدم نسيانها للعقل والعدالة، ومن ثَمَّ للحق في السيادة، لا تقبع بشكل كامل وثابت في أي جزء من أجزاء الأرض، يفترض أن السيادة يمكن أن توجد في الأغلبية، ولكنه لا يعزو إليها العقل والعدالة بوصفها صفات مؤكدة وملزمة لها. وفي الوقت نفسه الذي تفترض فيه أن الأغلبية على حق، فإنها لا تغفل عن أنها ربما تكون مخطئة وأن اهتمامها ينصب على منح الأقلية فرصة كاملة لإثبات أنها محقة في واقع الأمر، ولكي تصبح بدورها الأغلبية(1).

لم يعتقد جيزوت، على العكس من شميت، كما تبين هذه الفقرة، أن الحكومة النيابية تقود بصورة متأصلة نحو الحقيقة. كان رأيه، بدلا من ذلك، هو أنه لا يوجد ثمة شكل من أشكال الحكومات يقوم بذلك – لا الملكية، ولا الديمقراطية، ولا حكم الأغلبية، ولا حتى البرلمان، وأن هذه الحقيقة بالذات هي ما يقدم لنا المبدأ المنطقي الأساسي للحكومة النيابية. وحيث إن هناك إمكانية دائمة لرأي أكثر صوابا، فإن

---

(1) Francois Guizot, Historie des origins du gouvernement representative (Paris: Didier, 1855), pp. 93, 111-12; translation from idem, Historical essays and lectures (University of Chicago press, 1972), pp. 45, 57.

النقاش المفتوح يضمن دائما إمكانية مراجعة القرارات. إن البرلمان، على الرغم من كونه أداة صعبة المراس، يعتبر الميكانيزم الأكثر احتمالا في الكشف عن الحقيقة[1]. لقد لجأ جيزوت نفسه إلى "سيادة العقل" للحد من الامتياز، معتقدا أن أولئك الذين ليس لديهم قدر كاف من الملكية لا يمكن الثقة في تطلعهم إلى ما وراء احتياجاتهم صوب الخير المشترك. لكن النظرة التخطيئية تحديدا تبين، بالطبع، كيف أن هذا النوع من التمييز لا أساس له.

وسواء كانت نزعة جيزوت التخطيئية "ميتافيزيقية" الطابع أم لا، فإن الأمر يبدو متعلقا أكثر بتحديد المصطلحات. إنه، في كل الحالات، أمر لا يحتاج الليبراليون (وهم ليسوا مضطرين لذلك) الخوف من الإقرار به.

إن النتيجة التي نصل إليها على هذا الأساس هي أن نقد شميت للديمقراطية الليبرالية يعد ضعيفا بصورة مذهلة. إنه محق في جعله ممارسة السلطة السياسية متوقفة على الإرادة الفعلية للشعب أمرا غير مقبول. لكنه لا يقدم حجة متماسكة في مواجهة قدرة المبدأ الليبرالي على تصحيح العيوب الموجودة في تكوين الإرادة الديمقراطية. إنه يخفق حتى في إدراك أو تصور سمة التدرج الثنائي للديمقراطية الليبرالية. ونتيجة لذلك، لا يقدم شميت سببا جيدا لقبول مذهبه التقريري – أعني بذلك أطروحته التي مفادها أن القرارات التي تأتي بصيغة الأمر فقط، والمنبعثة عن السيادة الحقيقية والمكونة لما سيتم اعتباره الإرادة الشعبية، تستطيع أن تضع المبدأ الديمقراطي في صيغة ثقافية جديرة بالاحترام.

٣. المناقشة والاستقرار

تكفي هذه الملاحظات، كما أعتقد، لتوضيح أن فكر شميت لا يمثل في حقيقة الأمر تحديًا خطرًا للديمقراطية الليبرالية كما افترض الكثيرون. ومع ذلك فلدي اعتراض إضافي آخر، وهو اعتراض مهم ومن نوع مختلف، حيث إنه يوضح كيف

---

(1) CF. Francois Guizot, "Philisophie Politique: de la souverainete" (1821-3), S 2; Reprinted in Rosanvallon's edition if Guizot's Historie de la civilization en Europe (Paris: Hachette, 1985), pp. 377-8.

أن الافتراض الجوهري وراء فكر شميت يعمل بصورة مضادة لنزعته المضادة للديمقراطية والليبرالية.

وكما لاحظت في البداية، فإن إحدى المقدمات المفتاحية في حجة شميت هي أن استقرار النظام السياسي يعتمد على إذا ما كانت مبادئ مشروعيته ينظر إليها على أنها مبررة أم لا. لهذا يركز نقده للديمقراطية البرلمانية في معظمه على محاولة النيل من مبادئها. حان الوقت الآن لتوضيح لماذا تدمر هذه الإستراتيجية من الجدل الأجندة الخاصة بشميت. ومن ثَمَّ فإن شميت بعزمه على الكشف عن أضعف نقاط الديمقراطية الليبرالية، قد قدم في غفلة منه الأسلحة المطلوبة للإقرار بواحدة من أكثر النقاط المدعمة لها.

في تصور شميت، يعد مبدأ المشروعية بمنزلة المعيار الأساسي الذي يرسي النظام السياسي قواعده عليه. وبصورة طبيعية، يترك هذا التصور إمكانية منفتحة لاستنتاج أن المبدأ المُعطى يعد في حقيقة الأمر غير مبرر، بل وحتى غير مقبول أخلاقيا. لكن الأمر الأكثر أهمية لأغراض شميت (ولأغراضنا) هو أن هذا التصور لا يتضمن أن النظام السياسي يرتقي في حقيقة الأمر إلى مصاف مبادئ مشروعيته المعلن عنها. هناك اختلاف مهم بين مبدأ المشروعية والممارسة الفعلية. ونتيجة لذلك، ربما نجد أنفسنا نادمين على أن ممارسة النظام السياسي لا تتوافق مع مبادئه. وبصورة عكسية، ربما نرحب في حقيقة الأمر بالتفاوت بين الممارسة والمبادئ إذا كنا نعتقد أنه على الرغم من أن المبدأ لا يمكن دعمه ثقافيا، فإن الممارسة الفعلية تعد مفيدة إلى مدى بعيد.

هذا النوع الثاني من عدم التوافق بين المبدأ والممارسة هو تحديدا ما يزعم شميت العثور عليه في الديمقراطية البرلمانية المعاصرة. يعتقد شميت (للأسباب التي قمت بمناقشتها)، أنه على مستوى مبادئ المشروعية تعد الديمقراطية الليبرالية غير متسقة. لكنه على استعداد للاعتراف بأنها تعد الأكثر تفضيلا بين البدائل المتاحة في مجال الممارسة (3) وأن الحريات الليبرالية التي توفرها لا يجب التخلي عنها (50). إن مدى صدقه في هذا المقصد لأمر يجب تركه جانبا. مع ذلك، تظل المقدمة الأولى

الحاسمة لحجة شميت هي أن الديمقراطية البرلمانية غير قادرة على الاستمرار على أساس أنها على مستوى الممارسة، إن لم يكن على مستوى المبادئ، تعد أسمى وأرفع من بدائلها (8 ,3). إن الترحيب بهذا النوع من عدم التوافق بين المبدأ والممارسة معناه، وفقا لشميت، أننا مصابون بقصر النظر. على المدى البعيد، لا يستطيع الشعب أن يستمر ببساطة على ولائه لنظام سياسي بأن يردد لنفسه "وماذا بعد؟" (3). إنهم في حاجة لأن يزودوا أنفسهم بأسباب إيجابية للاعتقاد بأن شكل صيغة اتحادهم السياسي تعد صيغة مبررة. في ضوء هذه الشروط، ومع التأكيد على حاجة الولاء السياسي للإحياء بواسطة التبرير المبدئي، نجد أن شميت يرفض في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه، اعتراض ريتشارد توما Richard Thoma الذي مؤداه أن الديمقراطية البرلمانية (على الرغم من عدم القدرة على الدفاع عن مبادئها من الناحية التصورية) تظل قابلة للتطبيق من الناحية العملية.

إن المقدمة الأساسية لحجة شميت تبدو صحيحة حقا. إن الاستقرار السياسي لا يتطلب دائما أن ترتقي الممارسة الفعلية لمستوى المبادئ المعلن عنها؛ وبشكل عام، إنها لا تتطلب سوى احتمال وجود إصلاحات يكون من شأنها أن تتخطى هذا النوع من التفاوت. لكن الاستقرار السياسي يقوم على الثقة واسعة الانتشار في أن المبادئ ذاتها في وضع مطمئن ولا تقع في دائرة الشك المعقول. ذلك أن المبادئ السياسية (على خلاف الأنواع الأخرى من المعايير) ليست مجرد مبادئ سوف يتم حكم الشعب بواسطتها، بل إنها أيضًا مبادئ سوف يتم إجبارنا على الانصياع لها، بالقوة إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك. إن استخدام القوة لن يتلاقى على الدوام مع القبول إذا ما نُظر إليه على أنه غير مبرر. لم يغب هذا المعنى عن الكثير من أنظمة الحكم السياسية المختلفة التي تؤلف التاريخ البشري: لم يخفق أي منهم في تقديم منظور ما لمشروعيته.

ومع ذلك فإن هذه المقدمة، على الرغم من كونها صحيحة، فإنها تحكم بالفشل على النتائج التي يرغب شميت في الوصول إليها. إنها تشير، بعيدا عن الكشف عن الضعف الثقافي ومن ثَمَّ العملي للديمقراطية الليبرالية، لسبب مهم ووحيد إلى أن مبدأ الحكم الليبرالي بواسطة النقاش لا يمكن الاستغناء عنه. هل باستطاعتنا الاعتقاد بأن

بعض المبادئ السياسية لا تعتبر معرضة للشك إذا ما امتنعنا عن مناقشتها بحرية وانفتاح؟ بموجب تكويننا وفقا لتطورات حديثة بعينها، وعلى وجه التحديد تلك التطورات التي ينسبها شميت نفسه للعصر "الديمقراطي" الحديث، لا نستطيع ذلك. إذا لم نعد نعتقد بعد الآن– وشميت ليس استثناء من ذلك– بأن الملاذ الأخير الذي نلجأ إليه فيما يخص الأسئلة المعيارية هو الوحي المقدس أو النظام الطبيعي للكون، فإننا لا يمكن أن نأمل في تحقيق قبول عام للمبادئ السياسية ما لم تصبح موضوعا للنقاش الحر المنفتح. لا يمكن للمشروعية السياسية، وفقا للشروط الحديثة، أن تنجح من خلال اللجوء للوحي أو لدليل الطبيعة. لابد أن تترسم معالمها وفقا لعالم عام من الحجة والنقاش.

لابد أن أنبه إلى أن هذا الأساس المنطقي للحكم من خلال المناقشة، بوضعه الحالي الذي يتأسس على الحاجة للمشروعية السياسية، لا يعد بمنزلة الحجة الوحيدة (ولا حتى الحجة الرئيسة) التي يمكن تقديمها لصالح الديمقراطية الليبرالية. إن الاستقرار لا يمثل القيمة المطلقة والقصوى التي يمكن من خلالها الحكم على النسق السياسي. إن العدالة تعد قيمة سياسية أكثر أهمية، على أن الاستقرار غالبا ما يعد علامة على العدل في حد ذاته. علاوة على ذلك، وكما أوضحت في الفصل السابق وكما سوف أقوم بمزيد من الاستكشاف في الفصل الأخير، فإنه من الأفضل ألا نطابق بين الأهمية السياسية للحداثة وبين انهيار النظرة الدينية واللاهوتية للعالم. ليس هناك شك في أن انحسارها كان سمة للعصر الحديث. لكن من وجهة نظر الديمقراطية الليبرالية، يجب أن يكون الجانب المهم من الحداثة هو إدراك أن الأشخاص العاقلين يميلون بصورة طبيعية للاختلاف بشأن مزايا مثل هذه النظرة للعالم وأيضًا بشأن ما يسمى بالمحاولة "ما بعد الميتافيزيقية" لاستبدالها(١).لابد أن تهدف الديمقراطية الليبرالية

---

(١) انظر الفصلين السابع والعاشر من هذا المؤلف. في النسخة الفرنسية من هذا المقال (Modernite et morale) في الصفحات من ٢٠٧ إلى ٢٢٠، كتبت أنه إلى الحد الذي رفض فيه شميت أن يضع نفسه في معسكر الفكرة التي مفادها أنه فيما يتعلق بأسئلة التبرير المعياري لم يعد باستطاعتنا بعد الآن أن نلجأ إلى الوحي أو النظام الكوني، ولكن فقط نلجأ إلى المجادلة العامة، فإن فكر السياسي يعتبر منقطع الصلة بالمشكلات الحديثة للنظام السياسي. يبدو لي هذا الحكم الآن غير عادل، نظرا لأنه يقوم على مفهوم ضيق للغاية عن الحداثة، كما أشير هنا.

للجوء حتى للعديدين ممن يستمرون في تأكيد المفاهيم الأقدم عن النظــام المقــدس أو الطبيعي. لهذه الأسباب، يبدو تأسيس نسق الحكم بواسطة النقاش على مبــدأ الاحتــرام المتكافئ لكل من سيخضعون للمبادئ السياسية بالنسبة لي أكثر مركزية وأهميــة فــي عملية الفهم الذاتي لحياتنا السياسية [١].

يبقى صحيحًا، على الرغم من ذلك، أن شميت بإصراره علــى الارتبــاط بــين الاستقرار السياسي والمشروعية المدركة للمبادئ المعلن عنها، لا على مجرد أفــضلية الممارسة الفعلية، لم يكشف، على العكس من نيته القيام بذلك، عن كعب أخيل الخاص بالديمقراطية الليبرالية. لقد كشف بدلا من ذلك عن واحدة من نقاط قوتها.

---

(١) انظر الفصل السادس من هذا المجلد.

الفصل التاسع

الحداثة وتشظي العقل

كانت طبيعة الحداثة ذاتها بمنزلة أحد الاهتمامات المستمرة للفكر الحديث، فمنذ القرن السادس عشر قامت التغيرات الأساسية في التوجهات بتحويل كل من الدين، والعلم، والأخلاق، والفن. لقد بدت هذه التغيرات مرتبطة ببزوغ سمات المجتمع الحديث – التقدم التكنولوجي، والرأسمالية، والديمقراطية الليبرالية. لكن بالإضافة إلى ذلك، كان الفكر الحديث منذ البداية متسمًا على نحو مميز بالتأمل الذاتي. إن التحولات الثقافية والاجتماعية للعصر الحديث عادة ما كان يتم توجيهها واستيعابها من خلال الصورة التي صممها الفكر الحديث عن نفسه باعتباره قد انفصل بشكل حاسم عن منظور العصور السابقة. اليوم تبدو هذه الصورة الذاتية بالطبع صارمة للغاية، كما أن معنى جديدا للاتصال مع الماضي يعتبر في حد ذاته جزءا من تأمل الحداثة المستمر لذاتها.

خلال القرن التاسع عشر، عادة ما كان ينظر للحداثة على أنها عصر انتقال وتحول. ونجد لدى مفكرين غاية في التنوع مثل شاتوبريان Chateaubriand، وكونت Comte، ومل Mill، وأرنولد Arnold، تكرارا للرأي الذي مفاده أن العصور الحديثة بمنزلة فترة مضطربة تخلو من التنظيم بين حقبة من النظام (العصور الوسطى) وحقبة أخرى لم تأت بعد. إن الوصول المتأخر للنظام الجديد كان ينظر إليه على أنه عبء لابد أن يُقابل بشجاعة فكرية، كما هو الحال عندما وصف أرنولد نفسه بأنه "هائم بين عالمين، أحدهما ميت، والآخر لا يملك قوة أن يولد"(1). لا يبدو هذا الرأي، أيضا، غاية

---

(1) Matthew Arnold, "Stanzas from the Grande Chartreuse," 85-6.

في الجاذبية. إن الأمر لا يقتصر فقط على أن عصر الإيمان الجديد لم يأت بعد، بل إن معدل التحول، وخلق الظروف والمحددات الجديدة التي تفصلنا عن الماضي، قد تسارع. وإلى حد كبير، أصبح التغير ذاته بمنزلة الوضع القائم.

لذلك يبدو من الواعد بصورة أكبر أن ننظر إلى الحداثة في ضوء شروطها الخاصة، وليس بوصفها محطة عابرة لشيء آخر. إن نظرية ماكس فيبر Max Weber عن العقلانية تعد بالتأكيد من أكثر الأمثلة المؤثرة والدالة على هذه المقاربة. وفقًا لفيبر، تتحدد سمات الفكر الحديث "بنزع السحر" المتزايد عن رؤية العالم. في الأزمنة السابقة كانت الغايات القصوى للعالم تُرى بوصفها جزءا من نسيج العالم، وبوصفها جزءا من "الكوزموس" (الكون) الإغريقي أو "الخلق" المسيحي؛ إن وصف الحقيقة والتأكيد على المعايير لم يكونا متمايزين بصورة واضحة وقاطعة. وعلى العكس من ذلك، قامت الحقبة الحديثة بإعادة صياغة العقلانية ببساطة على أنها حساب للوسائل الفعالة لتحقيق الغايات المعطاة. كان هذا المفهوم الأداتي Instrumental الأكثر ضيقا للعقل، من وجهة نظر فيبر، هو المؤدي للتزايد غير المسبوق في المعرفة، والسلطة، والتنبؤ والتحكم، المميزين لسمات العلم الحديث. لكنها كانت تعني أيضًا أن الغايات القصوى والمطلقة، والخير والجمال بشكل عام، بدت بالأحرى أمورا تتعلق بالمعتقدات الذاتية. بالنسبة لفيبر، كان هذا التغير غير قابل للإيقاف كما كان مروعا. مما لا يدعو للدهشة، أن مفكرين آخرين قد تساءلوا إذا ما كانت عقلانية معرفتنا بالعالم لابد أن تستلزم لاعقلانية الأخلاق والفن.

كانت الأعمال المتأخرة ليورجن هابرماس Jurgen Habermas بمنزلة واحدة من أكثر الجهود المبهرة لتطوير منظور أكثر اتساعا عن العقل ورؤية أكثر ودًا للحداثة. في مقابل فيبر، أصر هابرماس على أننا لابد أن نفهم الحداثة وفقا لشروط تسمح للمعرفة العلمية، والأخلاق، والفن جميعها أن تجسد أنماطا من الفكر العقلاني. من وجهة نظره، لا يكمن مسار الفكر الحديث في "جدل التنوير" الذي تذرعت به مدرسة فرانكفورت المبكرة لأصحابها هوركهايمر وأدورنو، والذي كان التوسع في تحكمنا

العلمي بالعالم فيه مترافقا يدا بيد مع تعرية الحدود الأخلاقية المعترف بها عن فائدتها، والذي أصبحت فيه الوسائل الموعودة للتحرر البشري بمنزلة "قيود عقلية للاستعباد".

في قلب فكر هابرماس توجد الفكرة التي مفادها أن العقل ليس أداتيا بصورة جوهرية، لكنه تواصليا Communicative. يقصد هابرماس بهذا أن ممارسة التعقل تتألف من التفكير أو السلوك على أساس من الأسباب التي نفترض أن الآخرين، أيضًا، في ظروف مناسبة ومثالية للمناقشة، سوف يقرونها ويعترفون بها. إننا نمارس هذه الإمكانية من خلال اللغة ووظائفها الثلاثة المتمايزة، وصف الحقائق، واشتقاق القواعد، والتعبير عن الحالات العقلية. وبذلك فإن كون المرء عقلانيا يتضمن أن لديه أسبابا تدعم حقيقة مزاعمه الواقعية التي يقوم بإعلانها، وأسبابًا لصحة القواعد والمعايير التي يقوم المرء باشتقاقها، وأسبابًا تدعم حقيقة ومصداقية الجهود التي يبذلها المرء للتعبير عن ذاته.

وعلى الرغم من أنني أشارك هابرماس في البحث عن مفهوم عالمي للعقل، فإن لديّ شكوكا بشأن نظريته "التواصلية" عن المناقشة المثالية، والتي سأقوم بشرحها في الفصل التالي[١]. ما أود فحصه وامتحانه هنا هو عنصر إضافي متميز في نظريته عن الحداثة. يجادل هابرماس بأن العلم، والأخلاق، والفن تمثل جميعها أنماطا من النشاط العقلي لأن كلاً منها يركز بشكل أساسي (إن لم يكن بشكل حصري) على واحدة من أنماط التفكير العقلي الثلاثة التي قمنا بوصفها للتو – وصف الوضع الذي يوجد عليه العالم، وتصميم قواعد للسلوك، والتعبير عن حالات عقلية.[٢] وهو بذلك يفترض أن فيبر كان محقًا في نقطة مهمة للغاية؛ ألا وهي فكرة أن الفكر الحديث قد خلق تمايزا بين المعرفة العلمية، والأخلاق، والفن. إنه يتمسك بهذه الأطروحة الفيبرية حتى إنه

---

(١) انظر أيضًا كتابي "أنماط التداخل الأخلاقي" الصفحات من ٥٥ إلى ٥٩.

(٢) للوقوف على منظور هابرماس عن العقل التواصلي، انظر على وجه الخصوص "Was heist Universalpragmatik?" خاصة الصفحات من ٤٢٧ إلى ٤٤٠ في كتاب Vorstudien und Erganzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns (Frankfurt: Suhrkamp, 1984); and idem, "Wahrheitstheorien," ibid., pp. 127-83. ولنظريته المتمايزة عن الحداثة، أنظر "Aspekte der Handlungsrationalitat," ibid., pp. 441-72; and Der Philosophische Diskurs der Moderne (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), pp. 30, 137, 360-8, 393.

يصر على أن مثل هذا التمايز يقوم على وحدة كامنة للعقل. ونتيجة لذلك، يصبح هابرماس قادرا على الاعتقاد بأن الحداثة في حالة اتساق جوهري مع ذاتها. إن مشروعية العلم الحديث لا تفند مشروعية الأخلاق، كما أنها لا تنكر أيضًا مشروعية الفن، طالما أن جميع هذه المجالات الثلاثة تُفهم بشكل لائق على أنها تخصيصات لفكرة مفردة عن العقل. إن نظرية هابرماس عن الحداثة بإعطائها لكل من هذه الأنشطة الثلاثة مهمة متخصصة في حدود وحدة العقل، تهدف حقا لإعادة تجديد المنظور الكانطي الخاص بالانتقادات الثلاثة(*).

ومع ذلك، فإن السؤال الحاسم هو إذا ما كان هذا المفهوم عن الحداثة متناغما للغاية بدرجة يصعب معها أن تعتبره حقيقيا. أنا على اقتناع بأنه كذلك، وبأن هذا يعد مثالا أساسيا للتيمة الحداثية التي أشرت إليها بشكل متكرر في هذا الكتاب- ألا وهي الاعتراف بأنه فيما يتعلق بموضوعات القيمة القصوى المطلقة يميل الأشخاص العاقلون بصورة طبيعية نحو الاختلاف. لا توجد مثل هذه الوحدة للعقل والتي يفترضها هابرماس، وذلك لأن العلم الحديث، والأخلاق، والفن كانت في اختلاف عميق مع بعضها بعضا. فعلى سبيل المثال، ألم تأخذ بعضا من أعظم الأعمال الفنية المعاصرة على عاتقها مهمة تحدي المفهوم العلمي عن العالم – وعارضت العقل النيوتوني بالخيال، ساعية لتجاوز منظور الاستقلال المتلاعب الذي يواجه العقل العلمي العالم به؟

لكي نفهم قوة هذا السؤال، دعنا نفكر في الدور المحدد الذي تعينه نظرية هابرماس عن الحداثة للفن. لا يمكن أن تكون وظيفة الفن بعد الآن أن يخبرنا بأمر مهم عن الحياة أو أن يدفعنا لتغيير طريقنا في الحياة، لأن هذه الأمور تنتمي لعالمي

(*) المقصود بذلك هو نظرية كانط الخاصة بتحديد مجالات للعقل لكي يصبح منتجا، بدلا من إضاعة الجهد من خلال التفكير في مفارقات ونقائض لا تنتمي لمجال العقل، ومجالات النقد الثلاثة هي عناوين لكتب كانط الرئيسية: نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. وقد تم تخصيص الكتاب الأول لوضع الحدود الفاصلة بين التفكير العقلي والميتافيزيقا، والثاني لحدود التفكير الأخلاقي، والثالث لملكة الحكم أو الذائقة الفنية. (المترجم)

المعرفة والأخلاق. يستطيع الفن أن يتولى فقط التعبير، مهما كانت قوة هــذا التعبيــر، عن المنظور المحدد أو الحالة العقلية للفنان. يجب علينا حينئذ، كما يبدو، أن نقيم رؤية الفنان على نحو مستقل عما رآه أو ما يمكن أن يعد مهمًّــا. بخــلاف ذلــك ســنكون متجاوزين للحدود المشروعة للفن، وطارحين لتساؤلات يمكن الإجابة عنها فقــط فــي حقول أخرى. يجب القول إن هذا بالأحرى منظور يقلل من شأن الفن للغايــة (علــى الرغم من أن الكثيرين يشتركون فيه). إنه يجعل من العمل الفني مجرد إضافة بسيطة لبطاقة اتصال الفنان الشخصية. هابرماس نفسه لم يكن راضيا عن هذا، حيث إنه يوكل للفن أيضًا مهمة أخرى أكثــر جوهريــة، ألا وهــي الكــشف عــن معنــى العــالم (Welterschliessung)[1]. إن مشكلة هذا الزعم ليست أنه مخطئ، بل إنه يخلــط بــين التقسيم البارع للعمل الذي تضعه نظرية هابرماس عن الحداثة بين العلم، والأخــلاق، والفن. أليست الاكتشافات العلمية والاستبصارات الأخلاقية أيضًا بمنزلة طرق للكشف عن المعاني الجديدة؟ أوليس حل المشكلات، والذي يضعه هابرماس في هذا السياق في وضع متعارض مع الكشف، على القدر نفسه من الأهمية في العمل الفني كما هو فــي التفكير العلمي والأخلاقي؟ تبدو النتيجة هي أن العلــم، والأخــلاق، والفــن لا يمكــن تجزئتهم بصورة متناغمة تخلو من الصعاب كما افترض هابرماس. ويعنــي هــذا أن المجالات المختلفة للفكر الحديث ربما تكون في حالة من التعارض الأصيل مع بعضها بعضا بطريقة لا يسمح بها هابرماس.

قام عدد قليل من الناس باستكشاف هذه الإمكانية على نحو مستبصر للغاية مثلما فعل كارل هاينز بورر Karl Heinz Bohrer، في سلسلة الكتب التي كرســها لمعالجــة فكرة موضع الإحساس الجمالي في الفكر الحديث (انحصر تركيز هذه الكتب تقريبا في مجال الأدب). ونظرا لكونه أستاذا للأدب في جامعة بايلفيلد ومحررا مرموقــا لمجلــة Merkur، أصبح بورر واحدا من أكثر المنظرين الأدبيين الموهوبين فلسفيا والمثيــرين

(1) Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, pp. 241-3.

في ألمانيا اليوم.(١) لقد جادل، في مواجهة نظريات الحداثة على غرار نظرية هابرماس، بأن النموذج المهيب لـ"الهوية في الاختلاف" "Identity in difference" لا يتلاءم مع مضمون التطور الفني ومعناه منذ العصر الرومانسي المبكر. وفقًا لبورر، لا يوجد في الفكر الحديث فكرة كامنة عن العقل توحد بين الفن والعلم والأخلاق. على العكس من ذلك، تعد الحداثة وبصورة جوهرية نوعا من الشقاق وعدم التوحد: إن الإحساس الجمالي، كما يزعم بورر، يقف على النقيض من السمات العقلانية المميزة للعلم والأخلاق الحديثين. سوف ألقي نظرة أكثر تفصيلا على حجج بورر لكي أتتبع خطًا من الخطأ في شقاق العقل الحديث، وحيث إن بورر يعتقد أن هذا التعارض بين علم الجمال الحديث والأفكار المهيمنة على العلم والأخلاق له جذوره الضاربة في الفكر الرومانسي، فإن المناقشة سوف تبرز بعدا من مساهمة المذهب الرومانسي في وضعنا الحديث بالإضافة إلى البعد الذي قمت بامتحانه من قبل في الفصل السادس.

يذهب بورر إلى أن الأرض المشتركة بين المجالات المختلفة للفكر الحديث توجد فيما يسميه بالمنظور "الاصطناعي". تبدو هذه الفكرة متطابقة مع ما أسماه فيبر بـ"نزع السحر" – أو اختفاء الاعتقاد بأن الطبيعة ذاتها تخاطب غاياتنا المطلقة على نحو مباشر(٢). إن الفكر الحديث، هكذا يكتب بورر، يأتي عقب انهيار الطبيعة مباشرة، أو "nach der Natur"، وفقا للكلمات الموجودة بعنوان واحد من كتبه المتأخرة. إذا كان المقصود من هذه الأطروحة أن تشير لأن العالم ذاته ليس به متسع للقيمة، فأنا نفسي لا أعتقد أنها صحيحة (انظر الفصل الخامس). لكن ليس هناك مجال لإنكار انتشار هذه

---

(١) ينصب اهتمامي في هذا المقال بشكل رئيسي على الكتب التالية لبورر: Die Asthetik des Schrechens (hereafter, AS) (Frankfurt: Ullstein, 1983; originally 1978); Plotzlichkeit. Zum Augenblich des asthetischen Scheins (P) (Frankfurt: Suhrkamp, 1981); Der romantische Brief. Die Entstehung asthetischer Subjektivitat (RB) (Frankfurt: Suhrkamp, 1989; originally 1987); Nach der Natur (NN) (Munich: Hanser, 1988); Die Kritik der Romantik Der Verdacht der Philosophie gegen die Literarische Moderne (KR) (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).

(2) NN, p. 210. Cf. also RB. Pp. 13-14.

الوجهة من النظر في الفكر الحديث، والشيء المهم هنا هو أن نرى التأثير الذي يرى بورر أنها تملكه على الإحساس الجمالي الحديث. يزعم بورر، دون سعي لإعادة السحر للعالم والعودة للنظرة الأكثر براءة للطبيعة والتي ترى أن الطبيعة والثقافة منسجمان، وأن علم الجمال الحديث على خلاف حاد مع الروح العقلانية التي توافق فيها العلم والأخلاق الحديثين مع نزع السحر عن العالم. كانت معالم هذه الروح العقلانية ممثلة في مفهوم عن الطبيعة بوصفها موضوعا للتنبؤ والتحكم واعتقاد بالميل المتأصل (إن لم يكن الحتمي) نحو التقدم الأخلاقي. في مقابل هذه النظرة قام علم الجمال الحديث، وفقا لبورر، بإطلاق العنان لقوة المخيلة الجمالية. إنه لم يتخل فقط عن الافتراض الأكثر كلاسيكية والذي مفاده أن العمل الفني يجب أن يعكس الواقع، وأن الجمال هو أحد أنواع الحقيقة، لكن سعيه وراء التهكم والخيال أيضًا قد مثل تحديا لسيطرة مبدأ الواقع والذي وفقا له يُعرف العالم لكي يتم السيطرة عليه. وبصورة مشابهة، فإن علم الجمال الحديث لم يترك وراءه فقط الرأي الذي مفاده أن الفن يجب أن يكون إرشاديًا من الناحية الأخلاقية، لكنه أبدى أيضًا نوعا من الافتتان بظاهرة الشر، والعنف، والرعب لذاتها فقط دون غرض وهو ما يبدو بصعوبة متوافقا مع هدف التقدم الأخلاقي. بشكل عام، يعبر علم الجمال الحديث عن التخلص من أوهام العقل الحديث ذاته. تتمثل أطروحة بورر في أنه يجب علينا الاعتراف "بأصل الحداثة ذي الطبيعة الانتقالية – أعني التنوير والمذهب الرومانسي، الغائية والهدم"[1].

وفقًا لبورر توجد جذور هذه الصورة من علم الجمال في المذهب الرومانسي. وبالتالي، فإن أحد أهدافه الثابتة هي أن يواجه "أسطورة" أن المذهب الرومانسي، وعلى نحو خاص في ألمانيا، كان بمنزلة حركة رد فعل، أو تراجع عن واقع الحياة الحديثة[2]. إن بورر لا ينكر حضور الشعور بالحنين المعادي في كتابات مفكرين على غرار نوفاليس Novalis وفريدريك شليجل Friedrich Schlegel المتأخر. لكنه يصر

(1) NN, p. 209.

وللوقوف على هذا الرأي عن "Zwiespalt derModerne," انظر AS, pp. 19-20; RB, pp. 8, 14, 50, 266; NN, pp. 110, 224-6; KR, pp. 18, 203, 308.

(3) NN, pp. 143, 153; KR, pp. 7, 9, 12, 17, 203.

على أن هذا لا يروي القصة بأكملها. إنه يتجاهل الإبداع الجمالي للتهكم والخيال واللذين جعلا من الفكر الرومانسي الألماني أي شيء سوى كونه عودة للماضي. وإذا كانت هذه الصيغة المبتذلة الخاصة برد الفعل الرومانسي قد عاودت الظهور وتكررت وتم التأكيد عليها المرة تلو الأخرى في الفلسفة الألمانية من عصر هيجل وحتى اليوم، فإن هذا، كما يزعم بورر، بسبب أن هذه الثورات الجمالية قد تم تجاهلها أو إساءة استيعابها. إنها (أي الثورات الجمالية) لم تُرَ على حقيقتها قط، وذلك على وجه التحديد بسبب الثقة الحديثة واسعة الانتشار في العقلانية العلمية والأخلاقية اللتين تتنصلان منها. لقد كانت (أي الثورات الجمالية) سببًا في إبراز استقلال العالم الجمالي والذي لم تستطع نظريات تمايز العقلية الحديثة، منذ كانط وحتى فيبر وهابرماس، أن تستوعبه[1].

ينوه بور عن بعض الاستثناءات من هذا النوع من عدم الإحساس العام بعلم الجمال الرومانسي الألماني. يعد والتر بنجامين Walter Benjamin واحدا من هذه الاستثناءات. واستثناء آخر نجده لدى هايني Heine والذي كان مؤلفه Die romantische Schule (1835) منقسما بين التوبيخ الملهم بالروح التنويرية والتقدير المتحمس للخيال الرومانسي. ومع ذلك، فإن العقبة الهائلة التي يرى بورر أنها تقف في وجه التقدير الملائم لعلم الجمال الرومانسي هي الرأي الأكثر كلاسيكية الذي مفاده أن العمل الفني يجب الحكم عليه في ضوء قدرته على التعبير عن الحقيقة. وبسبب أن المذهب الكلاسيكي كان موجودا بقوة في علم الجمال الهيجلي، وأن الكثيرين قد اشتركوا فيه على نطاق واسع، فإن الحكم بالغياب العبثي للمبادئ والذي عزره هيجل ضد الرومانسيين كان ذا تأثير طاغٍ إلى أبعد الحدود.

---

(١) للوقوف على مفهوم بورر عن استقلال علم الجمال، انظر AS, pp. 59, 64, 489; p, p. 125; RB, pp. 14, 50, 61, 161; NN, pp. 95, 110, 220; KR, pp. 14, 27, 82, 145, 168, 191, 273. وللنقد الواضح والصريح لهابرماس، انظر P, p. 214; RB, pp. 11, 25, 217; NN, pp. 110-12, 159, 209, 222.

دعونا نفكر للحظة في عناصر مذهب هيجل الكلاسيكي. إن الفن هو مركبة الحقيقة، كما جادل هيجل، وبذلك فإنه يمثل أشكالا خيالية من الحياة والطبيعة بوصفها تعبيرات عن حقيقة أعمق. ونظرا لاعتماده على الصورة الحسية ("المظهر")، لا يعد الفن من المظاهر العليا للفكر مثل الفلسفة والدين، والتي يمكنها أن تستمر من خلال الفكر الخالص؛ لكنه يظل مع ذلك نوعا من المعرفة، وليس مجرد لعب. وحيث إن فهم العقل للعلاقة بين المظهر والواقع ولعلاقته الخاصة بالحقيقة، وفقا لهيجل، قد تطور على نحو تاريخي نحو مفهوم أكثر ملاءمة على الدوام، فإن محاضراته عن علم الجمال كانت مكرسة لوضع مخططات لتاريخ الفن وفقا لهذه الشروط. وعلى هذا الأساس أعلن هيجل تصريحه الشهير بأن الفن بالنسبة لنا نحن الحداثيين، "يجب أن يكون أمرا متعلقا بالماضي". لم يكن مفاد زعمه أنه لن يكون هناك فن، بل إن الفن لن يكون له تلك المكانة المهمة التي امتلكها مرة فيما مضى. وذلك لأن ثقافتنا، كما لاحظ هيجل، تعد "ثقافة تأملية،" ملزمة بتفسير العالم وتفسير سلوكنا بداخله في ضوء مبادئ عامة. يُرى الفن هنا باعتباره منعطفًا لا ضرورة له: إن الحقائق التي يحتوي عليها هي حقائق يمكننا الآن، إن لم يكن في العصور السابقة، أن نفهمها بشكل مباشر من خلال الفكر المجرد.

في نظر هيجل، كان الفكر الألماني الرومانسي، وبخاصة فكرة التهكم التي طورها شليجل، بمنزلة أحد أعراض الانحراف عن التجاوز الحديث للفن والتعالي عنه. يتألف التهكم بصورة عامة من الرجوع للوراء ورفض التماهي مع أي صيغة محددة من التفكير أو الفعل وهي صيغ يؤكدها المرء في الوقت نفسه. جادل هيجل بأن هذه الفكرة قد لعبت دورا مركزيا في علم الجمال عند شليجل، والذي وفقا له تعد الأعمال الفنية الحديثة ذات دلالة فيما يتعلق بعدم تأكيد نفسها بصورة صادقة، وعلى وجه التحديد لأن الفن نفسه لم يعد قادرا على الإمساك بزمام معتقداتنا بأسرها بعد الآن. قام شليجل بالتفخيم من شأن التهكم باعتباره أسلوبا للحياة ولكنه، وفقا لاتهام

هيجل، لم يقم بأكثر من الوعظ العبثي، لأنه لم يتزحزح عن هذه الوجهة من النظر عن الفن حتى بعد أن قام العقل نفسه بإلقاء الفن وراء ظهره(١).

إن الأمر المهم الذي يجب ملاحظته بشأن مذهب هيجل الكلاسيكي وإدانته للرومانسيين الألمان هو أنها لا تعتمد على خصوصيات وتفاصيل فلسفته التأملية. بدلا من ذلك تعد إدانته بالأحرى بمنزلة رأي منتشر عن الطبيعة والفن وانقطاع الصلة بالفن في العصور الحديثة. يذهب بورر إلى أن مفهومه عن الفن يعد مفهومًا لا يمكن مقاومته ما دمنا قد قبلنا مقدمته الضمنية، ألا وهي أن وظيفة الفن هي أن يعبر عن الحقيقة، وأن يعكس الواقع. ومع ذلك وفقا لرأيه، فإن تلك المقدمة بعينها هي ما سعى علماء الجمال الألمان الرومانسيون والفن الحديث بصورة عامة للإطاحة به. إن علم الجمال الحديث، وفقا لبورر، يرفض أن يرى الفن باعتباره أحد أشكال العقل، التي فات أوانها، وذلك على وجه الدقة لأنه يرى الفن بوصفه تحديًا لما آل إليه العقل في الأزمنة الحديثة(٢).

كان الإسهامان الرئيسان للنزعة الرومانسية في الفكر الحديث، وفقًا لبورر، هما فكرتا التهكم والخيال(٣). استمد الإسهام الأول من المجموعة المبكرة المتمركزة حول

---

(١) للوقوف على نقد هيجل للتهكم الرومانسي، انظر: Vorlesungen uber die Asthetik (Frankfurt: SuhrkampTheorie-Werkausgabe, 1970), vol. 1, pp. 92-9. ولرأيه حول أن الفن الآن يعد "أمرا متعلقا بالماضي"، انظر ibid., vol. 1, pp. 23-5. ولرأي بورر حول علم الجمال الهيجلي، انظر، KR, pp. 138-81.

(2) See, e.g., Bohrer, KR, p. 308:

"عندما تكون الميتافيزيقا غير متوافرة من ناحية، يبدو أن حياة العالم الحديث لا يمكنها أن تفي بما وعدت به الإنسان ولا الكشف عما يُناط بها، وإذا أنكرنا، في الوقت نفسه مفردات النزعة الرومانسية، فإن ذلك لا يترك للفن سوى مساحة فارغة من المعنى.

(1) KR, pp. 11, 40, 174, 181, 242, 272.

إن بورر نفسه لا يميز بين التهكم والخيال وفقا لمصطلحات تفوق الوعي أو عجزه، على الرغم من أن هذا يتفق مع رأيه حول هذه النقطة. ولسوف أقوم بمزيد من الاستكشاف لهذه النقطة في التراث الرومانسي Romantic Legacy .

جينا مثل: نوفاليس وشليجل وتيك Tieck (1790s)، واستمد الثاني من الحقبة المتـأخرة لكلايست Kleist، وفون أرنيم Von Arnim وبرنتانو Brentano (العقد الأول من القرن التاسع عشر)، على الرغم من أن كليهما كان حاضرا طوال الوقت. يختلف الاثنان في نوع التعارض الذي يعبران عنه في علاقتهما بالفكرة الحديثة عن العقـل. إن الـتهكم يعمل من خلال ما يمكن تسميته بـ"فائض" من الوعي. كما أنه يتحدى الفكـرة التـي مؤداها أن وظيفة الفكر هي تمثيل الواقع والسيطرة عليه، وذلك بجعل الفكر يرتد على ذاته وينسحب مما يبدو أنه يقوم بتأكيده. يصر بورر، على أنه من المهم ملاحظـة أن التهكم في صورته البطولية التي قدمها شليجل لا يعد موقفا ذاتيا للفنان نحو عمله، بـل بالأحرى سمة موضوعية للعمل نفسه، أحد أبعاد نمطه وتنظيمه. إن العمل الفني يلفت الانتباه لطبيعته الخيالية بوسائل متنوعة، تبتعد بنا عن الارتباط بقياسه مقارنة بـالواقع، لأن التهكم يهدف تحديدا لضمان الاستقلال الجمالي للعمل الفني، ومـن ثَـمَّ لمقاومـة سيطرة المقاييس الحديثة للعقل، فمن الخطأ وفقا لبورر أن نختزله لمجرد علامة علـى نقص القناعة. إن هيجل وأولئك الذين يحذون حذوه، قد أخفقـوا فـي رؤيـة الأمـور المعرضة للخطر في هذا الموقف. إن التهكم، كما يذهب شليجل نفسه، يـدخل بـشكل صادق وجاد في نطاق "الأكثر قداسة"(١).

أما الخيال، فعلى العكس من ذلك، يعارض العقلانية الحديثـة بوسـائل تتعلـق بـ"عجز" الوعي ونقصه. إنه يتألف بشكل عام من تحرير المخيلة من السيطرة التـي تفرضها الاعتبارات المعقولة والملائمة. والمثال الرئيس على ذلك الجهد الـذي يبذلـه تيك في قصصه (der blonde Eckbert, der Runenberg) لمحو الاختلاف بين اليـومي والمعتاد Everyday من ناحية والرائع Marvelous من ناحية أخرى. "هناك طريقـة"، هكذا أشار تيك ذات مرة، "للنظر إلى الحياة العادية للغاية باعتبارها حكايـة خياليـة،

---

(1) See F. Schlegel, "Über Goethes Meister" (1978):

"إن الإنسان نفسه والشاعر والأحداث التي سهلت عليه عمله، حتى ما يعد غريب الأطوار مـن هـذه الأحداث، لا يأتي ذكرها إلا بملمح من ملامح التهكم، لذلك يبدو أن التهكم ليس مجـرد هـوى عقلي، بل له قدر من القداسة يؤخذ على محمل الجد.

وبصورة مشابهة يمكننا أن نصبح على ألفة مع ما هو أكثر روعة كما لو كـــان مـــن أمور الحياة اليومية المعتادة"[١]. يوجد لدينا مثال آخر في مقال كليست البارع بعنوان، Uber die allmahliche verfertigung des Gedankens beim Reden (1805-6)، والذي جادل فيه بأن التعامل مع رأي ما حول أحد الموضوعات، عادة ما لا يكون من خلال التراجع للوراء ومحاولة تأمل هذا الموضوع، لكننا بدلا من ذلك نبدأ ببساطة بالحـــديث عن هذا الموضوع مع شخص آخر، حتى تأتي الفكرة من مجرد الحوار". يقيم بـــورر مقال كليست على أنه واحد من أفضل المنظورات لما يسميه بـــــ"اللحظـــة الجماليـــة" لـــ"المفاجأة" (Poltzlichkeit)، اضطراب التوقع العاقل في لحظة من الكشف، وهو مـــا أصبح سمة مميزة لعلم الجمال الحـــديث (علـــى وجـــه الخـــصوص فـــي المـــذهب السيريالي)[٢]. إن الخيال الرومانسي، كما يحرص بورر على الإيـــضاح، إرجـــاء أو تعليق لمزاعم الأخلاق، وليس فقط لمقاييس الإدراك الحسي. لقد أخذ الكثيـــرون مـــن الرومانسيين الألمان (تيك وبرنتانو وهوفمان Hoffmann)، وأعقبهم بودلير Baudelaire (Les chants de Maldoror)، على عاتقهم مهمة الاستكشاف الأدبي للشر والعنف دون أي غرض آخر، دون تأهيل من الأحكام الأخلاقية. وبشكل عام، تعتبر وظيفة الخيـــال بالنسبة لبورر مماثلة لوظيفة التهكم، مهما كان الاختلاف في مناهج كـــل منهمـــا: ألا وهي تأمين الاستقلال للمجال الأخلاقي عن معايير العلم والأخلاق. يوجد بهذه الوظيفة على نحو ضمني، كما يجادل بورر، اعتراض ضد ما آل إليه العقل الحديث في هذين المجالين. إن خيال كليست لا يمكن أن يمحى، كما فعل هيجل، بوصفه تعبيرًا عن سقم وجنون[٣].

---

(1) L. Tieck, Schriften, 28 vols. (Berlin: Reimer, 1828-54), vol. 4, pp. 128-9.

(2) Bohrer, P, pp. 20, 80.

وللنقاش حول "اللحظة الجمالية" بشكل عام، انظر بالإضافة إلى ذلـــك P, also AS, pp. 29, 146, 297, 331, 337, 342, 360.

(3) Hegel, Vorlesungen uber die Asthetik, vol. 1, pp. 314-15, also 288-89.

وانظر أيضًا مناقشة بورر لهيجل في موضوع الخيال في KR, pp. 158-81.

يبدو لي بورر محقًا في اعتقاده الأساسي بأن الخطوط الرئيسة للفكر الحديث لا تتناغم بسهولة كما اعتقد مفكرون مثل كانط وهابرماس. إن الجوانب المؤثرة لعلم الجمال الرومانسي والتي أكد عليها بورر لا يمكن أن تُفهم ببساطة على أنها إطلاق لتعبير قوي عن حالات عقلية شيقة، لأنها جديدة. إنها تتضمن بدلا من ذلك تحديا لأنماط التفكير العلمية والأخلاقية (التنبؤ والتحكم في الطبيعة، والتقدم الأخلاقي) والتي قامت حقا بإرساء دعائمها في العصور الحديثة. ورغم ذلك، من الصعب ألا نستنتج أن فكر بورّر نفسه يقع في نوع من التناقض. فمن ناحية، نجده يجادل بأن علم الجمال الحديث يقف معارضًا للعلم والأخلاق الحديثين. ومن ناحية أخرى، نجده يصف الهدف من هذه الصورة لعلم الجمال بأنه استقلال الفن. يجب هنا أن نسأل، كيف يمكن لعلم الجمال الحديث أن يتحدى العلم والأخلاق الحديثين ما لم يتعارض أيضًا مع المفاهيم البديلة عن الحق والخير؟ وإذا كان يقوم بهذا الأمر حقا، كيف يمكن أن يكون هدفه هو أن يُدرك بشكل متسق على أنه تحقيق لاستقلال الفن أو الاستقلال عن الاهتمامات بالحق والخير؟

إن فكرة استقلال الفن هي ما يعيب تشخيص بورر والذي يعد بخلاف ذلك تشخيصا ثاقبا لتشذر الفكر الحديث. طوال القرنين الماضيين كان هناك، بطبيعة الحال، تيارات من الفكر الفني التي تطلعت للمثل الأعلى لـ"الفن من أجل الفن". لكن المذهب الجمالي لجوتييه Gautier أو باتير Pater، لا يستوعب الأنماط الجمالية الحديثة التي تتحدي المجالات الأخرى للفكر الحديث. إن بورر سوف يبدو متلهفًا للمشاركة في عبارات على غرار: "إننا نقدر العمل، ليس بوصفه حقيقيًا، ولكن بوصفه قويًا، ويذهب تقديرنا الأعظم لأنه قد "أثر علينا" أو "قام بترويعنا". لكن الشخص الذي قام بكتابة هذه الكلمات، توماس كارلايل Thomas Carlyle، قد تحدث نيابة عن الكثير من الرومانسيين عندما أضاف معترضا، "كل هذا، كما لاحظنا بعناية، يعد حكمة همجية"، إنه عرض، ليس على القوة المصقولة، بل على الفساد المترف"[1]. كان المفكرون

(1) Thomas Carlyle, "Signs of the Times" (1829), p. 81 in his Selected Writings (Harmondsworth: Penguin, 1971).

الرومانسيون الذين اهتم بهم بورر بالتأكيد في وضع أبعد ما يكون عن التكريس الجمالي لاستقلال الفن.

لكي نفهم هذا، لابد أن ننظر بقدر أكبر من العناية لفهمهم للعلاقة بين الفن والحقيقة. هناك في واقع الأمر طريقتان متمايزتان يمكن للفن من خلالهما أن يُرى باعتباره مركبة للحقيقة. وفقًا لأحد المفاهيم، نجد أن مهمة الفن هي أن يقدم بصورة حية ما يمكن أن نتعرف إليه بوسائل أخرى، وإن كانت أقل بروزا، باعتباره حقيقيًا. هذا هو المفهوم التقليدي عن الفن، والذي يذهب إلى أن الجمال يحاكي الحقيقة. لكن هناك مفهوم آخر مختلف مفاده أن العمل الفني ربما يكون بمنزلة أداة لا يمكن الاستغناء عنها لفهم الحقيقة التي لا يمكن أن نعبر عنها أو، على الأقل، لم يكن لنا أن نكتشفها عبر وسائل أخرى. وفقًا لهذا الرأي لا يعد الفن نوعا من المحاكاة، لكنه نوع من الكشف. كان المفكرون الرومانسيون الألمان بالتأكيد معارضين لاختزال محتوى حقيقة الفن للمحاكاة فقط، لأن هذا يجعل الفن وبشكل أساسي نمطا يمكن الاستغناء عنه من التفكير ويأتي في المرتبة الثانية. لكنهم من ثَمَّ لم يرفضوا، كما يفترض بورر، كل العلاقات بين الفن والحقيقة. على العكس من ذلك، كان اعتقادهم هو أن الفن يعد متفردا في قدرته على الكشف عن حقائق ذات أهمية جوهرية. كانت ملاحظة نوفاليس نموذجية: "إن الشعر واقع مطلق بصورة أصيلة. هذه هي نواة فلسفتي، كلما ازداد الأمر إيغالا في الشعر، كان أكثر حقيقة"(١).

بالنسبة للرومانسيين، تعتبر الحقيقة هي أن مهمة الفن الكشف عن المطلق أو الوجود نفسه، الطريقة التي توجد عليها الأشياء في ذاتها باعتبارها متمايزة عن الصورة التي تبدو عليها من أي منظور معطى. كانت المقدمة المرشدة لهم هي أن

---

(1) "Die poesie ist das acht absolute Reele. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je Poetischer, Je Wahrer" (Novalis, Schriften, 4 vols. [Stuttgart: Kohlhammer, 1960-75], vol. 2, p. 647).

ولنقاش ممتاز لكيفية معالجة الرومانسيين الألمان للمفهوم الثاني غير التقليدي عن "الحقيقة الفنية"، انظر Manfred Frank, Einfuhrung in die fruhromantische Asthetik (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), pp. 16-18, 29, 140, 149, 223-6, 360.

المطلق لا يمكن أن يكون موضوعا مباشرا أو مقصودا لأفكارنـــا. إن التأمـــل، كمـــا ذهبوا، يعمل إلى حد ما على صياغة مفهوم موضوعه بالتوافق مع افتراضاته المسبقة واهتماماته (يتألف هذا الدور المشتت للتأمل في أكثر طبقاته مركزيـــة مـــن التفرقـــة التقليدية بين الذات والموضوع والتي وفقًا لها يجب أن يُفهم موضوع التفكير باعتبـــاره متمايزا عن الذات التي تقوم بتأمله) إن الفكرة القائلة بأن المطلق يـــراوغ الفهـــم تجـــد التعبير الأكثر شهرة عنها في مقال هولـــدرلين Holderlin بعنـــوان Urteil und Sein (1795)، لكنها تسري أيضًا في كتابات نوفاليس وشليجل: "إننا نلاحق اللامشروط فـــي كل مكان"، كما لاحظ نوفاليس، "لكننا دائما نعثر على أشياء فقط"(1). كانت أهمية الفكرة هي أنه وفقا لرأيهم يستطيع الفن إنجاز ما لا يستطيع التأمـــل– لا يعنـــي هـــذا العلـــم والأخلاق الحديثين فقط، بل والفلسفة ذاتها– أن ينجزه. إن باســـتطاعته الكـــشف عـــن المطلق. "حيثما تنتهي الفلسفة"، هكذا قال شليجل ســـاخرا ذات مـــرة، "لابـــد أن يبـــدأ الشعر"(٢). يعني هذا وفقا لما آمن به الرومانسيون أن الفن يـــستطيع أن ينجـــز هـــذه المهمة ذات الطبيعة المفارقة والخاصة بتمثيل ما لا يمكن تمثيلـــه إذا كـــان بالتحديـــد متهكما وخياليا. كان بور محقًّا في أن هاتين هما الفكرتان المفتاحيتان في علم الجمـــال الألماني الرومانسي؛ لكنه يبتعد عن جادة الصواب في اعتقاده بأن هدفهما كان تحصين الفن ضد اعتبارات الحقيقة.

إن وظيفة التهكم، وفقا لعلماء الجمال الرومانسيين، هي أن يلفت الانتباه لحقيقـــة أن المنظور الذي يتم إبداعه بواسطة العمل الفني لا يعد حقا إلا مجرد منظور، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يؤخذ باعتباره وجهة نظر مطلقة بشأن موضوعه. إن العمل الفني بتراجعه عما يمثله، يصبح قادرا على أن يقترح، إن لم يكن على رسم صورة مباشرة، للمطلق الذي يعجز عن اقتناصه. وكما يحب شليجل أن يقول، إنه يقصد أن يؤخذ علـــى أنـــه

---

(1) Novalis, Vermischte Bemerkungen [Bluthenstaub], S1 (in Schriften, vol. 2, pp. 412-13).

(2) F. Schlegel, Ideen (1800), S48 (in Athenaeum. Eine Zeitschrift 1798-1800 [Munich: Rowohlt, 1969], vol. 2, p. 140).

شذرة، أو جزء من كل، لما يمكن أن تشير إليه على الرغم من ذلك[١]. بالطبع، ستلاقي جهود التحديد الدقيق لمحتوى هذا الاقتراح أو هذه الإشارة مصير الفكر التأملي نفسه وستخفق في التعبير عن المطلق. لهذا السبب فإن التهكم، عندما يتم توظيفه بصورة ناجحة، سوف يتضمن اقتراحا عن المطلق الذي لا يمكن استيضاح معناه بصورة تامة. "إن القصيدة"، كما كتب نوفاليس، "يجب أن تكون معينا لا ينضب أبدا، مثل موجود بشري أو قول مأثور"[٢]. هذا هو السبب أيضًا وراء زعم الرومانسيين الألمان المعتاد بأن العمل الفني الناجح يعبر عن تطلع نحو المطلق: إنه يجسد عدم رضى متواصل عن وجهات النظر المحدودة التي ندركها والتي لا نملك سوى التمسك بها[٣].

كان الشغف الرومانسي بالخيال مزودا على نحو مشابه لذلك بالاعتقاد الذي مؤداه أنه باستطاعة الفن وحده أن يتحايل على التضاد بين المطلق والفكر التأملي ويراوغه. لكن الإستراتيجية كانت مختلفة تماما. فبدلا من كونه نمطًا من التفكير الذي يقدم اقتراحا عن المطلق من خلال التأكيد على حدوده، يتألف الخيال ببساطة من تعليق القواعد والتوقعات العقلانية التي تنتمي إلى الفكر التأملي ومن إطلاق سراح الخيال ليجول بحرية. ومع ذلك، لم يكن الهدف هو قلب العمل الفني رأسًا على عقب، كما يذهب بورر، لكن كان الهدف هو توضيح أن باستطاعة الفن وحده لأن يفتح بعدا للحقيقة كان من المحتمل أن يفلت منا بخلاف ذلك.

---

(1) See Schlegel, Athenaeumfragmente, S15: "Viele Werke der Alten sind Fragmente geworden. Viele Werke der Neuern sin des gleich bei der Entstehung" (in Schriften zur Literatur, p. 27).

(2) Novalis, Schriften, vol. 3, p. 664.

(٣) الفكرة هنا هي أن الهدف من الفن هو اقتراح اللاتناهي وهي فكرة منتشرة للغاية في المذهب الرومانسي الأوروبي. انظر على سبيل المثال ووردزورث Wordsworth, The Prelude (1805), VI. 538-42: "إن مصيرنا، وطبيعتنا، وموطننا،/ مع اللاتناهي، وهناك فقط،/ إنها مع الأمل، الأمل الذي لا يمكن أن يموت أبدا،/ الجهد، والتوقع، والرغبة،/ وشيء على وشك أن يوجد إلي الأبد" (also II. 330-41). انظر أيضًا تصريح بودلير الشهير في "Qu'est-ce que le romantisme?": "هناك من يقول إن الرومانسية هي الفن الحديث، وأنا أقول إنها الحميمية والروحانية والتطلع نحو المطلق" (Oeuvers completes [Paris: Gallimard, 1961], p. 879).

لنأخذ، على سبيل المثـال، الاستكـشاف الفنـي للـشر والعنـف دون هـدف أو غرض، وهو الأمر الذي بدأ مع المذهب الرومانسي وأصبح جزءا متكاملا من علم الجمال الحديث. وفقا لمناقشة بورر في Nach der Natur، يصبح هذا النمط من الخيال على هذه الصورة عندما لا يصبح الاهتمام بالشر تجديفيا بعد الآن بل جوهريا، وعندما تقدم مشاهد الرعب والمذابح دون أي معنى خفي مقصود. بهذه الطريقة يـؤمن الفـن استقلاليته عن الأخلاق. إن عمل فلـوبير Salammbo Flaubert (1862)، بتـصويره المتكرر لـ"المذبحة الكاملة" في الحرب بين قرطاجة وجيشها مـن المرتزقـة، يعـد نموذجه الخاص على ذلك[1]. لكن إذا كانت المذبحة الكاملة تقدم دون غرض ما، دون أي مغزى خفي، فكيف يمكن أن تُفهم على أنها شر؟ إن "الشر الفني" يعد بمنزلة مقولة تتقاطع ضرورة مع عالم التقييم الأخلاقي. إن بورر محق تماما في اعتقاده بأن الصور المعلمنة من الثيوديسية، أو مفاهيم التقدم الأخلاقي الشائعة منذ القرن الثامن عشر، لـم تكن قادرة على الاستيعاب، ولم تقم سوى بإدانة الشر الجمـالي (انظـر مقـال "Die Permanente Theodizee" ضمن Nach der nature). لكن هذا هو المقـصود بالفعـل. كان الهدف من هذا النوع من الجمال هو الإشارة إلى دوام الشر، وإلى حتمية العنـف، وهو الأمر الذي ترفض المنظورات المتفائلة للتاريخ أن تواجهه. إن المعنـى الكـامن وراء "الذائقة الكانيبالية أو ذائقة أكل لحوم البشر" في Salammbo كان بالتأكيد التقـزز من العالم الحديث وفكرته الراضية عن ذاتها بشأن التقدم الأخلاقي. حتـي بـورر لا يستطيع تجنب أن يقترح، في واحدة من كتاباته الأخرى، تفسيرا للعنف الموجود فـي Salammbo ألا وهـو "die Verdachtigung des Geistes im Namen der Natur" أو (إلقاء الشكوك على ما هو روحاني باسم ما هو طبيعي)[2]. إن جماليـات الـشر، على العكس مما ذهب إليه بورر، لا تعد تعبيرا عن استقلال الفن. إن التوقعات العاقلة

---

(1) Bohrer, NN, pp. 119, 124-5, 129, 134.

(٢) See Bohrer, "Friedrich Schlegels Rede uber die Mythologie," p. 68 idem (ed.), Mythos und Moderne (Frankfurt: Suhrkamp, 1983). وللوقوف على الدوافع الخاصة بفلوبير، انظر خطاباته الموجهة لملي Leroyer de Chantepie of 18 March 1857.

التي يوقفها الخيال هنا هي تلك التوقعات التي تنتمي إلى مجال الثقة في التقدم الأخلاقي. إن جماليات الشر تهدف أن تزودنا برؤية أكثر صدقًا عن العالم الأخلاقي.

وبشكل عام نجد لدى بورر القليل جدا ليقوله عن هذه الإشكالية الخاصة بالتأمل والمطلق والمتضمنة في اهتمام علم الجمال الألماني بالتهكم والخيال. إن "الانعكاسية" (أو التهكم) الذي سعى الرومانسيون وراءه في الفن لا يعتبر بالنسبة له إستراتيجية لتقديم الاقتراحات بشأن ما لا يمكن قوله صراحة، بل بالأحرى وسيلة لجعل الفن مستقلا أو تعبيرا عن حدة الوعي الذاتي الحديث، أو كلا الأمرين، كما هو الحال عندما يتحدث عن "الذاتية الجمالية" التي تعد أمرا غريبا بالنسبة للفكر الرومانسي والفكر الحديث ويستشهد بعلم الجمال الحديث باعتباره دليلا على انعدام القدرة على استبعاد مفهوم الذات ("Ich reagiere asthetisch, also in bin ich").[1] ربما تتلاءم هذه الوجهة من النظر إلى حد ما مع "المذهب الرومانسي المتأخر" (Spatromantik) لبرنتانو وفون أرنيم، والذي لم يكن واضحا بدرجة كبيرة من الناحية الفلسفية. وفي بعض الأوقات يبدو أن بورر يعبر عن تفضيله للمذهب الرومانسي المتأخر على المذهب الرومانسي المبكر لـ(نوفاليس وشليجل).[2] لكن كلايست، وهو أحد الرومانسيين المتأخرين، بالتأكيد لا يمكن أن يفهم بصورة ملائمة في ضوء وجهة النظر التي تفصل بين الفن واعتبارات الحقيقة. ففي أزمته الفكرية عام ١٨٠١، وهي الأزمة التي كانت علامة على بزوغه ككاتب عظيم، تخلى كلايست عن ثقته السابقة في العقلانية الفكرية للعالم وفي التقدم الأخلاقي. لكن هذه الرؤية المستبصرة في الوضع البشري ذاتها، أي لا

---

(1) NN, pp. 217. see also NN, pp. 167, 213-14; RB, pp. 24, 66, 107-8. In KR, pp. 146-50,
يشير بورر إلى ربط شليجل بين التهكم والمطلق، ويحذر من النظر للتهكم الرومانسي باعتباره مجرد تعبير عن الذاتية – لكن هذا فقط ليصر على أنه بدلا من ذلك يعتبر عملية جمالية خالصة معزولة عن اعتبارات الحقيقة (p. 146).

(2) RB, p. 72 and KR, p. 7
(اعتقدت في ص ٦١ من هذا الكتاب أنه يرفض أي نوع من التفضيلات).

واقعية المثل العليا للتنوير وللمذهب الكلاسيكي الفايمري عند كل من جوته وشيلر، هي ما سعى لاستدعائه في عمله (وبشكل ملحوظ في Das Erdbeden von Chili).

علاوة على ذلك، تغفل مقاربة بورر للمذهب الرومانسي الألماني عن جوهر نقد هيجل واسع التأثير للرومانسيين الألمان. إن الأمر الذي ميز هيجل عن الرومانسيين الألمان لم يكن افتراضه لأن الفن يعد بمنزلة عربة للحقيقة. إن نقطة اختلافهما كانت بدلا من ذلك حول نوع الحقيقة – تقليدية أو كشفية– واللذين اعتقدا أن الفن قادر على الوصول إليها. إن نواة الموقف الهيجلي، أو الاعتقاد الذي يعلو بنقده فوق تفاصيل فلسفته، هو أنه لا توجد حقيقة غير قابلة للاقتباس على نحو ملائم من خلال الفكر التأملي. وبالتالي، حتى المطلق يمكن ويجب أن يدرك بصورة تأملية، في "النسق الفكري للمذهب المثالي". بناء على ذلك، لا يمكن أن توجد وظيفة خاصة للفن، كما اعتقد الرومانسيون، تتولى كشف الحقيقة التي لا يمكن أن نستوعبها بأي وسيلة أخرى. وهذا هو السبب وراء زعمه بأن الفن لابد أن يكون "أمرا متعلقا بالماضي" بالنسبة لثقافة تأملية إلى أبعد الحدود مثل ثقافتنا. في الواقع كان تأثر هيجل بعلم الجمال الذي يفخم من الماضي ليصبح أقل بكثير من تأثره بعلم الجمال الذي يجعل الفن مستقلا عن اعتبارات الحقيقة. لم يكن الأمر ليمثل أي منافسة لاعتقاداته الفلسفية الراسخة والعميقة[١].

على هذا الأساس، لم يسع علم الجمال لدى الرومانسيين الألمان لفصل الفن عن الحق أو الخير. كان المقصود من التهكم والخيال بدلا من ذلك أن يكشفا عن حقائق كانت بخلاف ذلك ستتعرض لخطر الضياع والفقدان. تلك هي روح تعريف نوفاليس الشهير للمذهب الرومانسي: "لابد للعالم أن يصبح رومانسيا. هذا هو الطريق لمعناه الأصلي...... بإعطاء معنى نبيل لما هو مبتذل، ومظهر غامض لما هو مألوف،

---

(١) قام مانفريد فرانك بتطوير تعارض شيق للغاية بين المذهب الرومانسي والمذهب المثالي لدى هيجل وذلك بمسايرة خطوط هذه العلاقة بين التأمل والمطلق. انظر كتابه Einfuhrung in die fruhromantische Asthetik, pp. 222, 227, 229, 287, 297, 307.

وجلال المجهول وهيبته لما هو معلوم، ومظهر اللامتناهي للمتناهي، أقوم بجعله رومانسيا"[1]. يبدو الأمر صحيحا بصورة مشابهة أيضًا فيما يتعلق بعناصر علم الجمال الحديث التي خرجت من عباءة المذهب الرومانسي والتي يقدرها بورر إلى أبعد الحدود. وللدرجة التي يمكن معها القول بأن علم الجمال الحديث قد تحدى سيطرة نمط العقلانية العلمية التي تتألف من التنبؤ والسيطرة على الطبيعة، ونمط العقلانية الأخلاقية التي تنتج ثقة في التقدم الأخلاقي، يمكن النظر إليه على أنه قد قدم رؤية بديلة للحق والخير.

لم يكن البديل دومًا ما اقترحه الرومانسيون الألمان –المطلق وانعدام القدرة على استبعاد الشر. لقد كافح الفن الحديث أيضًا لإعادة استرداد نوع من الإحساس بفردية الحياة البشرية (يصدق هذا بصورة خاصة على القصة الحديثة)، كما كافح أيضًا لاستدعاء استثارة مشاعر الخسارة التي لا يمكن تعويضها أبدًا[2]. لكن في جميع الأحوال لابد أن نعرف أن الفكر الحديث، كما أصر بورر نفسه، ممزق بالخلاف (Zwiespalt). يعني هذا أن الفكر الحديث لا يمكن أن يفهم في ضوء تقسيم العمل المتجانس الذي تسلم به نظريات التمايز مثل نظريتي كانط وهابرماس. لكنه يعني أيضًا أن بورر يخون استبصاره الخاص بافتراضه أن فكرة الاستقلال أو الانفصال عن الاهتمام بالحقيقة والأخلاق، باستطاعتها تفهم مكانة الفن في الفكر الحديث. يعد هذا الموقف بالأحرى موقفا تظل فيه ملامح الخير والحق مثيرة للجدل. إن السمة المعارضة للفن الحديث تتمثل في رفضه لقبول وجهة النظر التي مفادها أن التنبؤ والتحكم في الطبيعة، وأيضًا التقدم الأخلاقي، يقدمان أفضل الوسائل لفهم العالم ولفهم ذواتنا. وبصورة طبيعية سيكون من الخطأ التفكير في الفن الحديث ببساطة على أنه قناة للتنظير الإبداعي. يوجد شيء ما على غرار اللذة الجمالية التي تجعل من الفن

---

(1) Novalis, Schriften, vol. 2, p. 545 (my emphasis).

(2) Cf. Milan Kundera, L'art du roman (Paris: Gallimard, 1986); Walter Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, S9.

أكثر من مجرد عرض لفكرة (١). وعلى الرغم من ذلك، سيكون من الخطأ أيضًا الاعتقاد بأن اللذة الغريبة التي نشتقها من العمل الفني مستقلة عما يدعنا العمل نراه بشأن العالم. بخلاف ذلك، سيغدو الفن نمطا أقل أهمية بكثير من الخبرة مما هو عليه.

(١) يعتبر تحذير ستاندال دائما مناسبا للموقف: "هناك نوع من المتعة الغريزية الخالصة التي لا ترتبط باللحظة الراهنة، كاللذة في لوحة فنية أو في معزوفة موسيقية. ومع ذلك فإنني قد رأيت أناسا من كوينجزبرج يصلون للذة من خلال الفن، ومن خلال قوة الفكر.

(Rome, Naples, et Florence, 7 November 1816, in Voyages en Italie [Paris: Gallimard, 1973], p. 321).

الفصل العاشر

أسس الديمقراطية الحديثة (تأملات حول هابرماس)

يعتبر يورجن هابرماس واحدًا من أعظم المفكرين الأخلاقيين والاجتماعيين القلائل في عصرنا دون جدال. لابد أن نجعل فكرنا متلائما مع فكره لكي نعرف حقيقة ما نفكر فيه، حتى إذا اكتشفنا حينئذ أننا لابد أن نكون على اختلاف. على مدار السنوات، كان هابرماس يعمل على تطوير مفهوم جديد للفلسفة الأخلاقية يدعوه بـ"الخطاب الأخلاقي" (Diskursethik). وإلى حد ما، تطور هذا الخط من التفكير على نحو غاية في التجريد. ربما كانت إحدى سماته الرئيسية هي محاولة العثور على مصدر للأخلاق في مبدأ عام للكونية أو العالمية لابد أن يفترضه أي عامل فاعل فقط لمجرد كونه متحدثًا مؤهلا لديه استيعاب لمفهوم أسباب الفعل. لا يمكن القول إن هذه المحاولة قد لاقت نجاحا محققا. فعلى غرار كل الجهود التي تهدف لاشتقاق مجموعة من الالتزامات الأخلاقية من فكرة العقلانية العملية باعتبارها كذلك، تبدو تأملات هابرماس عند هذه النقطة واقعة في معضلة معروفة للغاية ولكن لا فكاك منها: فإما أن فكرة هابرماس المقترحة بشأن العقلانية العملية (أو "العقل التواصلي" كما يصيغها بمصطلحاته) هي فكرة يثبت ضعفها الشديد وعدم قدرتها على الإمداد بأي مبادئ أخلاقية، أو أنها تصل للاستنتاج المطلوب فقط بفضل المحتوى الأخلاقي الذي تم غرسه فيها منذ البداية (انظر الفصل الثاني).

على أية حال، كانت هذه الممارسات في "الفلسفة الأولى" بمنزلة جزء واحد فقط، وهو بلا شك ليس أكثرها تأثيرا، من مشروع هابرماس لتقديم "خطاب أخلاقي". كانت الرؤية الخاصة بالسياسة الديمقراطية الحقيقية أبعد ما يكون عن الاهتمامات التي

قادت توجهات هذا المشروع. هذا هو السبب في أن أحد كتب هابرماس الحديثة للغاية، Faktizitat und Geltung، كانت بمنزلة حدث مهم للغاية [1]. في هذا الكتاب، قامت فلسفة هابرماس السياسية ومفهومه المرشد عن الديمقراطية الراديكالية (الثورية) أخيرا بإنجاز التوضيح المفصل الذي تستحقه. يسمح لنا هذا الكتاب بأن نضع أيدينا على قسط أكثر كفاية من المساهمة التي يستطيع خطاب هابرماس الأخلاقي أن يقدمها لفهم طبيعة الترابط السياسي وتعهداته.

١. الجدل والسياق

يسعى هابرماس في هذا الكتاب للرد على الاعتراض المتكرر والذي مؤداه أن خطابه الأخلاقي يروج لنوع من الوعظ الأخلاقي المفرط الذي ينم عن نقص في المحتوى الخاص بواقع الدولة الديمقراطية-الليبرالية الحديثة. إن الصيغة العامة لرد هابرماس هي المجادلة بأن الواقع (Faktizitat) والمصداقية (Geltung) يعملان على صياغة علاقة متوترة، وهو الأمر الذي تعمل فلسفته السياسية على متابعته وملاحقته في اتجاهين متعارضين. فمن ناحية، نجد أنه يهدف لتوضيح أن الواقع الاجتماعي، حتى في أكثر الجوانب البدائية من استخدام اللغة، يقوم على بعد معياري. فحيثما قمنا بالتفكير أو بالسلوك بصورة معقولة، أو اعتقدنا أننا نقوم بذلك، فإننا "نزعم المصداقية" فيما نقوم به (Geltungsanspruch): إننا نفترض أن أسبابنا تملك نوعا من الموضوعية التي سوف تحصل على موافقة الآخرين في المحادثة التي تجري على نحو ملائم (Diskurs). وبالتالي، لا يمكن لأي نظرية عن الحياة السياسية في المجتمعات الحديثة، مهما كانت درجة تعقيدها، أن تتجاهل المزاعم المعيارية الخاصة بالدولة الديمقراطية-الليبرالية أو تصرف انتباهها عنها. تعتبر هذه النتيجة ذات طبيعة مألوفة بالنسبة للعديد من أعمال هابرماس المبكرة، وبالذات كتاب نظرية الفعل التواصلي.

---

(1) J. Habermas, Faktizitat und Geltung (Frankfurt: Suhrkamp, 1992).

كل الصفحات التي تم الرجوع إليها في هذا الكتاب سوف توضع بين قوسين في متن النص.

لكن من ناحية أخرى، يقر هابرماس أيضًا بأن الواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمع الحديث يفرضان مهام وقيودا محددة على محاولتنا لتعقل وفهم الطبيعة الصحيحة للاتحاد السياسي اليوم. إن المجتمعات الحديثة معقدة للغاية، كما يلاحظ هابرماس، وبذلك فإنها لا يمكن أن تُفهم باعتبارها مُشكلة سياسيا. في المجتمعات المتمايزة وظيفيا أو "المزاحة عن المركز" مثل مجتمعنا، حيث نجد العديد من الحقول الاجتماعية (أو "الأنساق الفرعية") على غرار القانون، والاقتصاد، والحياة السياسية، والدين تأخذ على عاتقها القيام بمهام محددة بالتوافق مع معاييرها الخاصة، لا يمكن للدولة، كما يزعم هابرماس، أن تمثل تعبيرا وضمانا لأهداف المجتمع ومثله العليا بصورة شاملة (6-365 ,65). فيما يتعلق بي، أظن أنه من الأفضل للمرء أن يقول إن المجتمعات الحديثة معقدة للغاية بحيث يصبح من المرجح ألا تلقى مثل هذه المفاهيم الكلية قبولا، بدلا من القول إن مثل هذه المفاهيم قد أصبحت غير صحيحة. لأنه من المحتمل أنها لم تكن مناسبة على الإطلاق لموضوعها. ليكن ما يكون، إن هابرماس محق بالتأكيد في ذهابه (وهو يتعارض هنا بشكل أساسي مع نظرية الأنساق الخاصة بيكلاس لومان Niklas Luhmann) إلى أننا لسنا في حاجة للاعتقاد بأن المجتمع قد تشكل سياسيا لكي نفترض أن القرارات الجمعية الملزمة للنظام القانوني والمبادئ الضمنية لحياتنا السياسية لها أسس معيارية وباستطاعتها أن تصبح موضوعات لتأمل الفلسفة الأخلاقية (2-70). إن الحساسية تجاه تعقيدات الواقع الاجتماعي لا يمكن أن تحل محل احتياجنا للتفكير في مصداقية المبادئ التي نعيش وفقا لها سويًا.

على أية حال، يقدم هابرماس في سياق هذا الكتاب فكرتين متمايزتين عن "مزاعم الصدق" التي نفترضها عند القيام بإصدار حكم أخلاقي أو أي نوع آخر من الأحكام. يبدو لي أحد هذه المفاهيم صحيحا، بينما الآخر ليس كذلك. يقول هابرماس، عندما نهدف لتحقيق الدقة الفلسفية، أي عند التأكيد على شيء ما، فإننا نفترض مسبقا أن التأكيد يمكن تبريره، ليس فقط على أساس من المعايير التي نقبلها بالفعل، بل أيضًا وفقا لشروط مثالية للغاية تتجاوز كل التجسيدات الجزئية لأنماط فهمنا وتقف في نهاية محادثتنا الممتدة للأبد (7-36 ,1-30). إننا نفترض أن التأكيد سيكون مبررا وفقا لأفضل

المعايير التي يمكن أن توجد. إن الصعوبة الكامنة في هذا المفهوم عن التبرير، والذي استقاه هابرماس من تشارلز ساندرز بيرس C. S. Peirce ودافع عنه، بالطبع، لفترة من الزمن، هي أننا نستطيع أن نميز قدرا ضئيلا من المحتوى في ضوء شروط التبرير المثالية القصوى مثلما نفعل في أي فكرة أخرى عن اللامشروط.

ومن ثَمّ فإنه ليس من المدهش أن هابرماس يعترف في أوقات أخرى بأننا في مجال الواقع دائما ما نقوم بتحديد ما يمكن أن نعتبره تبريرا "كافيا" لتأكيد ما بالنظر إلى معايير ممارساتنا الجدلية الموجودة بالفعل. ثم يقر بعد ذلك بأن "مفهوم الحجة" هو "مفهوم ذو سمة برجماتية متأصلة. في واقع الأمر، إننا نقوم بإنهاء حجة ما، في ظل ظروف مرجحة، عندما تندمج الأسباب تحديدا، في الأفق الآني لخلفية الافتراضات اللاإشكالية، في كل متسق إلى الحد الذي يظهر معه الإجماع الطوعي بشأن إمكانية قبول مزاعم الصدق المتعارضة إلى حيز الوجود" (279, 278; also 31, 37).

لن أقوم أنا نفسي بوصف هذا المفهوم عن التبرير بصورة مختلفة، والذي يبدو على الرغم من تحفظات هابرماس ذاته، ليس فقط مفهوما جذابا بل قادرا أيضًا على الصمود بمفرده. إنه، كما يشير هابرماس، مفهوم برجماتي، وهو أكثر برجماتية حقا من المفهوم المتعالي Transcendent الذي استمده من بيرس. هذا المفهوم ليس في حاجة لدعمه بالرجوع إلى مثل أعلى أبعد للتبرير يمتد كلية إلى ما وراء المقاييس الحاضرة للاعتقاد المبرر. عند قيامنا بتأكيد ما، نفترض مسبقا أنه تأكيد يمكن تبريره وفقا لشروط مثالية. لكن النقطة الحاسمة هي أن الشروط المثالية التي نفترضها حينئذ تجسد مقاييس نقبلها بالفعل – وإذا لم تكن تجسد كل المقاييس التي نستخدمها حاليا، فإنها على الأقل تجسد المقاييس التي نلتزم بها بأقصى قوتنا. بخلاف ذلك، لن يكون لدينا فكرة عما نفترضه مسبقا في واقع الأمر.

ما الذي يقف في وجه كفاية هذا المفهوم؟ لا شيء، كما يبدو لي. إن معاييرنا المقبولة، بصورة طبيعية، يجب إعادة مراجعتها من وقت لآخر، كما لاحظ هابرماس (55). لكن كما أن قابلية التبرير التي نفترضها بشأن التأكيدات التي سنقوم بها يجب أن

تُفهم في ضوء علاقتها بالمعايير والمعتقدات التي نقبلها بالفعل، كذلك، أيضا، نفهم الحاجة الدائمة إلى مراجعة المعايير المقبولة حتى هذه اللحظة باللجوء إلى معايير ومعتقدات أخرى تظل ذات طبيعة غير إشكالية. لا يجب في أي حالة كانت أن تمتد مزاعمنا عن التبرير إلى ما وراء ممارساتنا الجدلية الموجودة بالفعل وإلى عالم اللامشروط. بالطبع، هذه هي الحالة أيضًا فيما يتعلق بتأكيد شيء ما بوصفه صحيحا، إننا لا نقصد أنه صحيح فقط بالنسبة لنا أو بالنسبة لأولئك الذين يشاركونا المعايير نفسها. بل نفترض أن التأكيد صحيح بالنسبة للجميع بصورة كونية. ومع ذلك، يظل باستطاعتنا الزعم بأن شخصًا ما قد غفل عن الحقيقة دون أن نكون في حاجة لافتراض أننا لابد أن نكون قادرين على أن نبرر له التغير في المنظور الذي سوف يجعل من هذه الحقيقة متعذرة عليه. في مثل هذه المواقف، نسلم حينئذ ببساطة بأنه ليس لدينا سبب إيجابي (وهو الأمر الذي يجب أن نحكم عليه في ضوء منظورنا الخاص) للتشكيك في معاييرنا ومساءلتها وأخذ معاييره المعارضة على محمل الجد. وبالتالي، فإن مزاعم الحقيقة الكونية (الكلية) ليست في حاجة لأن تتضمن مزاعم بشأن القابلية الكونية للتبرير. إن الرؤية التي تبدو في صورة خالدة، حتى في صيغتها العلمانية، أي المنتج الافتراضي للمحادثة الأبدية، لا تعد مسلمة ضرورية للعقل (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

إن ما يخشاه هابرماس على نحو خاص هو "المذهب السياقي Contextualism" الذي يجده في كتابات ريتشارد رورتي Richard Rorty (85). ومع ذلك، فإلى الدرجة التي يمكن لرورتي أن يوافق بها على المفهوم البرجماتي للتبرير الذي قمت برسم معالمه للتو، لا يعد مجبرا أيضًا على تبني الأطروحة التي يلومه عليها هابرماس إلى أقصى الحدود، ألا وهي، أن المثل العليا الديمقراطية لا يمكن تبريرها وليست في حاجة للتبرير بالرجوع إلى مبادئ. إن الفكرة السياقية عن التبرير التي تستغني عن كل محاولات اللجوء للأبدية لا تتضمن اختفاء عملية البحث عن المبادئ، مهما كان ما يعتقده رورتي نفسه. إنها لا تحتفي، على حد تعبير هابرماس، بـ"القوة المعيارية لكل ما عساه أن يوجد" (16). مثل هذه الإبستمولوجيا تذهب، وهي على حق في ذلك، إلى

أن التبرير من خلال الرجوع للمبادئ يصبح مقبولا ومفهوما فقط باعتباره نشاطا قائما تاريخيا وليس باعتباره محاولة للولوج إلى اللامشروط. في الوقت نفسه، يمكن للمبادئ التي نستدعيها على هذا الأساس أن تمثل أساسا لنقد الممارسة الموجودة ولتنقية مثلنا العليا الديمقراطية، بل يمكن لها حتى أن تخضع للمراجعة بالطريقة التي وصفتها.

لا يعد هذا الموضوع مجردا بصورة خالصة؛ بل إن له عددًا من النتائج الأخلاقية والسياسية. إن تردد هابرماس بين مفهومين عامين للتبرير يظهر بوضح في مجادلته الأخلاقية. إن الخطاب الأخلاقي، والذي يركز وفقا لتحديد هابرماس للمصطلحات على العدالة الاجتماعية بالتعارض مع الجدل الأخلاقي بشأن الأسئلة التي تدور حول الحياة الخيرة، لابد أن يلتفت، كما يزعم، "للافتراضات التواصلية المسبقة التي تتطلب انفصالا عن معايير الحياة في العالم وعلى الأخص عن الموقف الافتراضي نحو معايير الفعل والسلوك ومزاعم الصدق التي أصبحت موضعا للاهتمام" (202).

يعتبر هذا التصريح غامضا، فمن الواضح أن موقفنا تجاه المعيار ذي الطبيعة الإشكالية للفعل والسلوك يجب أن يكون موقفا افتراضيا، لأننا سنضبح حينئذ منخرطين في التقييم التأملي لمصداقيته. لكن هذا النشاط لا يتطلب انفصالا عن معايير "الحياة في العالم". على العكس من ذلك، لابد أن نعتمد على المعايير الموجودة لكي نستوضح ونميز الأسباب التي جعلت من المعيار الذي نقوم بمساءلته معيارا ذا طبيعة إشكالية، وأيضًا لنحدد الأسباب اللازمة لحل المشكلة الموجودة حينئذ أمامنا. علاوة على ذلك، يبدو أن تجاوز هابرماس للمَثل الأعلى للتبرير يكمن أيضًا في فهمه للمُثل العليا السياسية للسيادة الشعبية، لأنه وفقا لوجهة نظره، فإن السيادة الشعبية، عندما تُفهم بوصفها جدالا عمليًا بين المواطنين، لا يمكن لها أن تفترض مصداقية أي معايير (وعلى وجه الخصوص، أي حقوق فردية) بخلاف تلك المعايير التي تُنشئها وتبررها بنفسها (610). على أية حال يبدو تبرير المثل الأعلى المتجاوز للسياق بالنسبة لي

(لأسباب سوف أقدمها لاحقًا)، غير قابل للتحقق تمامًا في هذا التطبيق السياسي كما أنه لا يمكن تصوره على المستوى المجرد.

إن المنظور السياقي للتبرير الذي أفضّله له أيضًا نتائج فلسفية ربما يكون هابرماس كارهًا للاحتفاء به على وجه الخصوص. فبمجرد أن نعترف بأن "الشروط المثالية" التي نفترض وفقا لها أن التأكيد الذي نقوم به سيكون مبررا هي شروط تجسد أفضل المعايير نملكها لضمان الاعتقاد، نجد أن فكرة المناقشة (Diskurs) تتوقف عن لعب دور جوهري في نظرية الاعتقاد المبرر. لأنه بدلا من القول بأننا يجب أن نفترض في تأكيداتنا أنها مقبولة "عقلانيا" أو "خطابيا" للآخرين في ظل شروط مثالية، يمكن لنا ببساطة القول بأنه يجب علينا افتراض كونها مبررة بواسطة أفضل ما نملك من معايير الاعتقاد المبرر. وفقا لمفهوم هابرماس المفضل عن التبرير- أعني بذلك، التبرير المتجاوز للسياق- تلعب "المناقشة" دورا جوهريًا. لكن هذا فقط بسبب أن فكرة "الشروط المثالية" ينقصها حينذاك كل محتوى واضح ولابد أن تعتمد بدلا من ذلك على فكرة مناقشة أبدية ممتدة، وهي فكرة تعتبر في حد ذاتها، على أية حال، مراوغة لفهمنا. إن نظرية الخطاب، بوصفها منظورا عامًا للعقلانية، هي بمنزلة جزء من استثمار هابرماس في التعالي.

بعد قول هذا كله، لا أود أن أقترح أن التزام هابرماس بالمناقشة ليس له مزايا. كان خطأ هابرماس، كما يبدو لي، ممثلا في تحويل اهتمام عملي إلى مثل أعلى متجاوز أو متعالٍ. إن إصراره على أهمية المناقشة من منظورين مختلفين كان في محله. يمكننا، بطبيعة الحال، أن نعلم باهتمامات الآخرين التي يجب أن نحترمها من الناحية الأخلاقية، فقط من خلال الحديث الواقعي معهم بدلا من الثقة في مفهومنا عن اهتماماتهم. وفي نطاق العالم السياسي، يعد النقاش العام ذاته بمنزلة قيمة جوهرية وأساسية، على الرغم من أنه كما أشرت، لا يمكن أن أوافق على كل ما قاله هابرماس بشأنه. سوف أعود إلى هذه النقطة الأخيرة، بعد أن أقوم أولاً بامتحان وفحص الجوهر الأخلاقي والسياسي لكتاب هابرماس.

٢. السياسة والحداثة

من وجهة نظر هابرماس، يجب على الفهم الذاتي الأخلاقي للاتحاد السياسي الحداثي اليوم أن يستوفي متطلبات الفكر "ما بعد الميتافيزيقي" (24, 127, 135, 492). ربما يحق للمرء أن يسأل أيضًا كيف يمكن لهابرماس نفسه أن يميل للتفكير بصورة ما بعد ميتافيزيقية عندما يلجأ بحرية بالغة لمثله الأعلى للامشروط. لكن دعنا نبدأ بإلقاء نظرة أكثر قربًا على ما يعنيه بـ"ما بعد ميتافيزيقي".

وفقا لكتابه الأخير، الفكر ما بعد الميتافيزيقي Post-Metaphysical Thought (Nachmeta-physisches Denken)، تتطلب حقبتنا الزمنية، وفقا للأنماط الميتافيزيقية من التفكير، أن ننظر للعقل باعتباره متناهيًا، وعُرضة للخطأ، وموجهًا نحو تحقيق الاتفاق الذاتي المشترك، ومرتبطًا بالعقلانية الإجرائية[١]. يدافع كتاب هابرماس الأحدث بصورة أساسية عن المفهوم نفسه. إن مفاهيم العدالة، والأنساق القانونية المتطابقة معها، تُشيد على نحو ما بعد ميتافيزيقي، كما يزعم، عندما تسعى لأن تظل محايدة فيما يتعلق بأنماط الحياة الدينية والميتافيزيقية التي أصبحت في حد ذاتها إشكالية الطابع ومحل نزاع. إن الأسس المعيارية للدولة الديمقراطية-الليبرالية الحديثة تتألف من مبادئ إجرائية للعدالة لا تفترض مسبقا صحة أي أفكار مثيرة للجدل عن الحياة الخيرة (6-375). هنا، كما يقول، يجب على الحق أن يكون سابقا على الخير. إن المجتمعات المماثلة لمجتمعنا، والتي تتمايز وظيفيا وثقافيا وتعتبر غير متجانسة، ليس لديها خير مشترك سوى النظام القانوني الذي يعامل المواطنين الأحرار بالتساوي ويعالج صراعاتهم وفقا لمعايير العدالة الإجرائية. إذا كانت الوطنية هي فضيلة الولاء للحياة المشتركة التي تتخلل الاتحاد السياسي، فإن موقف هابرماس، بإيجاز، هو أن "الوطنية الدستورية" (Verfassungspartiotismus) هي الوحيدة المتسقة حقا في عصرنا (642)[٢].

---

(1) J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), pp. 41-2.

(٢) تظهر هذه الصياغة في مقال شهير بعنوان "Staatsburgerschaft und nationale Identitat (1990)، كما أعيد طبعه في نهاية مؤلفه Faktizitat und Geltung, pp. 632-60.

مع وضع هذا في الاعتبار، لا يلقي هابرماس سوى نظرة باردة على المحاولات الأخيرة لإعادة إحياء تقليد "الجمهورية المدنية Civic republican". وإلى الحد الذي أخذت فيه هذه المحاولات لإعادة الإحياء صيغة "تواصلية" (يستشهد هابرماس هنا بأعمال فرانك ميتشلمان Frank Michelman وتشارلز تايلور Charles Taylor)، وما دامت المواطنة تعبر عن الأخلاق الجوهرية (Sittlichkeit) لرؤية مشتركة عن معنى الحياة، فإنها لا تتوافق مع ضرورات الحياة السياسية الحديثة (338-642 ,9). أوافق على هذا. لكن لابد أن أشير إلى أنه في مجال الواقع لا يعد التقليد الجمهوري تواصليا بصورة جوهرية. إن خط التفكير الجمهوري الممثل بصورة نموذجية في خطاب مكيافيللي والذي تمت استعادته اليوم على يد كوينتن سكينر Quentin Skinner على وجه التحديد، لا يتوافق مع تكتل السياسات حول مثل أعلى مشترك للحياة الخيرة، ولا يتوافق على وجه الخصوص مع الفكرة التي مفادها أن المشاركة السياسية تعتبر في حد ذاتها أسمى أنواع الأنشطة، بل بالأحرى يتوافق مع الأهمية، المحدودة ولكن الواقعية، لفضائل المواطنة النشطة ومزاياها ومع الحاجة لتغذية حكم القانون الضروري للحرية الفردية وتنميته[1]. على هذا النحو، يجب على المذهب الجمهوري أن يكون مكونا مركزيا في عملية الفهم-الذاتي للدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة وفلسفة هابرماس السياسية ذاتها.

إن مبدأ شبيها بمبدأ الحياد الخاص بهابرماس، والذي يتم التعبير عنه بوصفه مطالبة بأن يأخذ المذهب الليبرالي صيغة سياسية، بدلا من صيغة المذهب الشامل، نجده في قلب نظرية العدالة التي أصبحت ذائعة الصيت بفضل جون راولز. وهو أيضًا مبدأ قمت بالدفاع عنه، كما هو الحال في الفصل السادس من هذا المجلد. وعلى الرغم من هذه الأرض المشتركة، والتي يتفضل هابرماس بالإشارة إليها، فإنني أجدني مختلفا مع ذلك وفقا لاعتبارات متعددة.

(1) See Quentin Skinner, "Two views on the Maintenance of Liberty," pp. 35-58 in Pettit (ed.), Contemporary Political Theory; and chapter 6, Section 1, this volumw.

يتعلق الاعتراض الأول بأمر مهم، على الرغم من أنه، كما أعتقد، لا يمس الملامح الرئيسية لموقف هابرماس. يبدو لي أنه على الرغم من كون هابرماس محقًا في رفض التطلع التواصلي لأن تعبر السياسة عن رؤية مشتركة للحياة الخيرة، فإنه يقلل من شأن عمق الحياة المشتركة الضرورية، حتى في عصرنا، للمبادئ السياسية الجوهرية للاتحاد السياسي ليضمن الولاء. إن حياتنا المشتركة كمواطنين لابد أن تسري بصورة أعمق من مجرد النزعة الوطنية الدستورية. إذا لم تمتد الهوية السياسية للشعب إلى ما وراء هذا المستوى، وإذا تألفت من ثَمَّ فقط من مجرد تأكيد المبادئ الإجرائية للحرية والاحترام المتكافئين، وهو ما يضمن بوضوح حكم الحياة السياسية في كل مكان، فإن مثل هذا الشعب لن يعتنق فكرة بناء عالم سياسي منظم بوصفها الهدف المطلق له. وذلك لأن تطلعاته وطموحاته السياسية الجوهرية يجب أن تكون حينئذ كوزموبوليتانية. سواء كان هذا الهدف مرغوبا فيه حقًا أم لا، يبدو لي من الخطأ أن ننظر إليه على أنه من صميم منطق الدولة الديمقراطية – الليبرالية الحديثة. إن الولاء السياسي اليوم، حتى عندما يكون موضوعه هو الديمقراطية الليبرالية، يبقى متأثرا في تكوينه بشكل أساسي بالاعتقاد الذي مؤداه أن باستطاعة الشعب الاستمتاع بنمط من الارتباط السياسي الذي يميزه عن الشعوب الأخرى، بل وحتى عن أولئك الذين يشتركون معه في القيم السياسية الجوهرية نفسها.

كيف ينبغي لنا حينئذ أن نفهم هذا البعد الإضافي للحياة المشتركة، والذي يعطي الشعب هويته السياسية بوصفه شعبا، خاصة عندما تتسم مجتمعاتنا اليوم بمثل هذا الجدل المفرط بشأن طبيعة الحياة الخيرة؟ إن خطأ التواصليين، وعلى ما يبدو خطأ هابرماس أيضًا، يكمن في افتراض أن هذا البعد الإضافي يتكون فقط من الولاء المشترك لقيم إضافية. لكن الأمر ليس كذلك. يمكن لهذا البعد أن يكون بدلا من ذلك أمرا بالصياغة والتكوين من خلال ظروف مشتركة. على سبيل المثال، يمكن لشعب أن ينظر لنفسه على أنه شعب متميز على أساس من اللغة والموضع الجغرافي المشتركين. وعلى الرغم من أن هذا ليس ضروريًا ولا كافيًا لحس الانتماء بالنسبة للشعب، فإن مثل هذه الأشياء تستطيع قطعا أن تلعب دورًا مهمًا.

ومع ذلك، فإن العامل الأكثر أهمية هو أن الشعب يمكن أن يترابط سويًا من خلال الخبرة التاريخية المشتركة، بما في ذلك الصراعات الماضية، حتى الدامية منها، والتي اشتعلت بفعل محاولة البرامج السياسية لفرض مُثل عليا نقيضة للحياة الخيرة (مثل المعتقدات الدينية المختلفة، على سبيل المثال)، لكن هذا الأمر قد تم تجاوزه بفعل ممارسة الاحترام المتكافئ. يمكن للهوية السياسية للشعب أن تصاغ بواسطة الذكرى المشتركة للصراعات العنيفة التي مروا بها أو النزاعات التي خلفوها وراءهم، بالإضافة إلى مبادئ الوطنية الدستورية التي وضعوها محل هذه النزاعات والصراعات. وكما أشرت في الفصل السادس، كانت هذه هي الفكرة التي سعى إرنست رينان للتعبير عنها عندما لاحظ بصورة تتضمن قدرا من المفارقة في عمله (Qu'est-ce qu'une nation? 1882) أن "كل مواطن فرنسي لابد أن يكون قد نسي مذبحة يوم القديس بارتلماو"[1]. يمكن للمرء أن يفكر بصورة مشابهة في الذكريات المكونة للفهم الذاتي لديمقراطيات ليبرالية غربية أخرى.

باستطاعتنا أن نفهم هذه الحقيقة بشأن الديمقراطية الليبرالية فقط بأن نضع في اعتبارنا الجانب المتعلق بالحياة المشتركة المتضمنة فيها. ليس فقط على أساس أن هذه الحقيقة أمر متعلق بالسجلات التاريخية، لكنها تقدم نفسها، من خلال سماتها، بوصفها سابقة على الأنماط الأخرى للحياة السياسية. إن الديمقراطية الليبرالية تقوم على ذكرى الصراع الماضي والمعرفة المكتسبة بصعوبة بأن العديد من المثل العليا التي اعتادت أن تشكل الحياة السياسية تمثل الآن موضوعا للاختلاف المعقول. لهذا السبب، يمكن للأفراد أن يروا أنفسهم عن حق بوصفهم مشاركين في مصير سياسي يتخطى حدود القيم التي يؤكدونها سويا في الإعلانات الوطنية. ربما يشعرون بأنهم متحدون من خلال ما تعلموه سويًا من الأمور التي فرقت بينهم ذات مرة. هذه الذكرى المشتركة تجد لها دعما، بالطبع، في الولاء المشترك للمبادئ الدستورية الخاصة بالتساوي في الحرية والاحترام. إنها حقا بمنزلة اللون التاريخي الذي تحمله هذه المبادئ لشعب

(١) انظر عمل إرنست رينان Ernest Renan, Qu'est-ce qu'une nation? Et autres essais politiques, J. Roman (ed.) (Paris: Presses Pocket, 1992), p. 42; وأيضًا القسم الثالث من الفصل السادس من هذا الكتاب. يحتوي مقال هابرماس المعنون بـــ"Staatsburgerschaft und nationale Identitat" على لمحات من هذا الموقف متزايد التعقيد نجدها في pp. 643, 657.

بعينه، وتعبير عن الكيفية التي قبلوا بها هذه المبادئ. لهذا يعد التعرف إلى هذا البعد الإضافي للحياة المشتركة متوافقًا مع مبدأ الحياد الذي ذكرناه بالفعل، وهذا هو السبب في أنه يتلاءم مع البنية الأساسية لفكر هابرماس أيضًا.

على أية حال، هناك نقطتان أساسيتان ومترابطتان منطقيا يبدو أن هابرماس كان مخطئا بشأنهما في إعادة بنائه للأسس المعيارية للديمقراطية الليبرالية الحديثة. الأولى منهما تتعلق بتسمية "ما بعد الميتافيزيقي" ذاتها. من وجهة نظر هابرماس، لابد أن يكون العقل متقدما من الناحية ما بعد الميتافيزيقية في العالم السياسي، ليس هذا لكي يعمل ببساطة على حل مشكلة مبادئ الاتحاد السياسي، بل بالأحرى ليطبق على هذا العالم المنظور السياسي العام، الذي يمكن له وحده، كما يعتقد هابرماس، أن يتوافق مع وضعنا الثقافي المعاصر. إنه يصر مرارا وتكرارا على أن مبادئ سياسية بعينها (أولوية العدالة الإجرائية أو أسبقية الحق على الخير، أو فكرة السيادة الشعبية باعتبارها مصدرا للحقوق الفردية) تعمل على تزكية نفسها لأن عصر النظرة الدينية والميتافيزيقية للعالم قد انتهي ومن ثَمَّ لابد للعقل العملي أن يتخلي عن الإطار المرجعي الخاص بالقانون الطبيعي والتابع الفرد لصالح نموذجه الخاص بالتفاعل التواصلي (17, 24, 51-2, 127).

تبدو لي هذه الإستراتيجية الجدلية بمنزلة خطأ، ليس الأمر أنني أود التأكيد على احتفاظ الطموحات الميتافيزيقية بجاذبيتها وقبولها أو على أن نظرة دينية معينة للعالم لم تفقد سلطتها حقًّا. إن رأيي الشخصي في هذه الأمور يعتبر، في حقيقة الأمر، أكثر تعقيدا من رأى هابرماس. لكن السؤال الحاضر لا يتعلق في حقيقته بكل ما نعتقد بصورة معقولة أنه صحيح بشأن العالم، بل يتعلق بالأحرى بما يجب أن نعتقد أنه ذو صلة بتأسيس مبادئ الاتحاد السياسي. لا يعتبر هذان المنظوران، كما استمر في الاعتقاد، متماثلين(١). لذلك فإن النقطة المهمة هنا هي أن مثل هذه التأكيدات بشأن حيوية أو زوال الميتافيزيقا والدين تعتبر في الثقافة الحديثة بمنزلة أمر يمكن للأشخاص العاقلين – الهادفين، أي الذين يفكرون ويتحاورون بنية طيبة ويطبقون،

---

(١) انظر كتابي "أنماط التداخل الأخلاقي" الفصل الرابع.

بقدر استطاعتهم، الإمكانات العامة للعقل- أن يختلفوا حوله. حتى اليوم، يستطيع الأشخاص العاقلون أن يعتقدوا أن النظرة الطبيعية للعالم يجب أن تستبدل برؤية ميتافيزيقية أو "أفلاطونية" أوسع من شأنها التعرف إلى الكيانات المثالية التي لا تعد فيزيائية أو سيكولوجية في سماتها. بناء على ذلك، أعتقد أنا نفسي أننا يجب أن نصدق وجود مثل هذه الأشياء بوصفها أسبابًا، نقوم باكتشافها بالتأمل، إذا ما افترضنا إمكانية وجود معرفة معيارية، أي معرفة بالكيفية التي ينبغي أن نفكر بها ونتصرف وفقًا لها (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). وبصورة مشابهة، يمكن للأشخاص العاقلين أن يجدوا أسسًا للاعتقاد بأن العالم مُوجه بواسطة العناية الإلهية، تماما كما أن أشخاصًا آخرين، على قدر مساوٍ من العقلانية – بما فيهم هابرماس نفسه- باستطاعتهم أن يستنتجوا، على العكس من ذلك، أن العقل والمعرفة يجب أن يُفهما دون افتراضات أفلاطونية وأن الدين يمكن أن ينتمي (في أفضل الأحوال) لعالم الاعتقادات الذاتية. حقا، يمكن للبشر أن يجدوا أنفسهم في حالة من الاختلاف المعقول، كما رأينا، بشأن ما يمكن أن نعتبره ميتافيزيقيًا وما لا يمكن أن نعتبره كذلك.

وكمبدأ سياسي، يجب من ثَمَّ ألا نفكر في أولوية الحق على الخير على أنه أمر مستقل عن زوال النظرة الميتافيزيقية والدينية للعالم. لا يعد هذا المبدأ ما بعد ميتافيزيقي، إذا كان هذا يعني أنه يقدم تعبيرا عن رؤية جديدة وعامة للفكر والعالم. بدلا من ذلك، يجب النظر لمبدأ أولوية الحق على الخير على أنه أمر نابع من الإقرار بأن مثل هذه النظرات للعالم، مثلها مثل المحاولات الفلسفية لتجاوزها، كانت وستظل موضوعا للجدل بين الأشخاص العاقلين. مرة أخرى، قد يكون الأمر كذلك، إنه في سياق فلسفي عام، يعتبر أفضل فهم متاح للعقل لدينا اليوم منتميا للخطوط التي يقدمها هابرماس لوصف الفكر ما بعد الميتافيزيقي: قابلية الخطأ، التوجه نحو تحقيق الاتفاق، والارتباط بالعقلانية الإجرائية. مثل هذا المفهوم عن العقل يعد حقا مفهوما أميل للمشاركة فيه، على الرغم من اعتقادي بأن هابرماس يفترض خطأ أنه يفلت من الحاجة لافتراض وجود الكيانات المثالية. لكن ما يلفت الانتباه هنا هو مثل هذا المفهوم، مهما كان صحيحا في نهاية الأمر، يظل موضوعا للاختلاف المعقول. إلى هذا الحد، يُظهر هذا المفهوم نفسه باعتباره غير ملائم للعب دور تأسيسي فيما ينبغي

أن يكون الفهم الذاتي الأخلاقي للدولة الديمقراطية-الليبرالية. ذلك لأن أولوية الحــق، بوصفها مبدأ سياسيًّا، تعبر عن الاعتقاد بأنه في خضم الجــدل الأخلاقــي، والــديني، والفلسفي المثار حاليا، لابد للاتحاد السياسي أن يقوم على نواة أخلاقية باستطاعة جميع الأشخاص العاقلين أن يقبلوها على الرغم من اختلافاتهم العميقة. في قلب هذه النــواة الأخلاقية، كما سأشرح في القسم التالي من هذا الفصل، يكمن مبدأ الاحترام المتكــافئ. يعتبر هذا المذهب السياسي في الفكر الليبرالي "ما بعد ميتافيزيقي" فقط بمعنى مبتــذل: إن الافتراضات الدينية والميتافيزيقية مثيرة للجدل للغاية بصورة تحول تقلــد مكانتهــا كأساس له. لكن الأمر نفسه على القدر نفسه من الصحة فيما يتعلق بالمفهوم الفلــسفي العام لما يسمى بـــ"الفكر ما بعد الميتافيزيقي".

إن هدف هابرماس هو إبراز البعد الجوهري للخبرة الحديثة والذي يجد تعبيــرا عنه في الدولة الديمقراطية – الليبرالية. يعتبر هذا مشروعا معقولا للغاية. لكن بالنسبة لي يبدو أن هابرماس غفل عن السمة وثيقة الارتباط بالخبرة الحديثة. إنها لا تكمن في زوال النظرات الدينية والميتافيزيقية للعالم، على الرغم من أن التخلي المنتشر عن مثل هذه الآراء يعتبر بالتأكيد جانبًا مهمًّا من جوانب الحداثة. تقوم هذه السمة بدلا من ذلــك على الاعتراف المتنامي بأن الاختلاف المعقول بشأن طبيعة الحياة الخيرة بل وحتــى بشأن الأساس الفلسفي للأخلاق ليس مجرد ظاهرة عابرة، بل يعد بــالأحرى بمنزلــة الموقف الذي ينبغي أن نتوقعه. وكلما زاد نقاشنا حول معنى الحياة مع بعضنا بعــضًا بطريقة مدروسة ومسترشدة، زاد احتمال اكتشافنا لأننا مختلفون ومتمايزون. إن توقــع الاختلاف المعقول هو الظاهرة التي ينبغي أن ترشد وتوجه فكرنا السياسي اليوم.

وعلى الرغم من أنني بالفعل قد ناقشت بالتفصيل هذه الخبرة الجوهرية للحيــاة الحديثة (انظر الفصل السابع من هذا الكتاب)، لكن دعوني أشير مرة أخرى إلى أنهــا أبعد ما يكون عن تزكية مذهب عام للشك الأخلاقي. أولا، هناك الحقيقة التي مفادها أن توقع الجدل غير القابل للحل قد أثير في الغالب بواسطة أسئلة تنتمي للنــوع التــأملي. ومهما كان القدر الذي تشتبك به مثل هذه الجدالات مع أعمق تطلعاتنا، فإنها بشكل عام

تترك الالتزامات الأخلاقية للحياة اليومية المعتادة دون أي مساس. إن الجدل بشأن الأمور الجوهرية والمطلقة يمكن أن يترافق مع الاعتقاد بأننا على الرغم من ذلك نستطيع أن نتفق على نواة أخلاقية ملائمة لأغراض الاتحاد السياسي. حقا، تستطيع مثل هذه النواة الأخلاقية وحدها أن تخبرنا بأنه ينبغي علينا أن نمنح الاختلاف المعقول بشأن معنى الحياة دورا حاسما في عملية تأسيس المبادئ السياسية.

ثانيًا، لا تتضمن رؤيتنا عن الحياة الخيرة باعتبارها موضوعا للاختلاف المعقول أننا يجب أن نتراجع عن ولائنا لها أو أن نعتبرها من الآن فصاعدا مجرد بند من بنود الإيمان. على العكس من ذلك، يمكن أن يظل لدينا أسباب جيدة لتأكيد هذه الرؤية، على أساس من خبراتنا وتأملاتنا. يجب فقط أن نتذكر أن مثل هذه يحتمل ألا تكون مقبولة لأناس آخرين، على القدر نفسه من التعقل ولكن لديهم تاريخ مختلف من الخبرات والتأملات – تماما كما أن الأسس التي تقوم عليها مفاهيمهم عن الحياة لن تحوز على رضانا. إن الأسباب الجيدة التي تحرك الأشخاص العاقلين، المنظمين على هذا النحو ليفكروا ويتحاوروا ويقوموا بممارساتهم بنية طيبة، ليست في حاجة لأن تكون أسبابًا يجب عليهم جميعا الاشتراك فيها. إن الأسس التي يقوم عليها إيمان الأشخاص وسلوكهم تستمد من خلفية معتقداتهم المتنوعة والمختلفة. وكما أن نقاط انطلاقهم تتمايز، كذلك أيضًا المواقف التي يمكن أن يصلوا إليها بصورة مشروعة. ومن ثَمَّ يمكن للأشخاص العاقلين أن يكون لديهم سبب للإيمان بالرؤى التي تفرقهم، سيكونون ببساطة مجرد حمقى إذا لم يتوقعوا أن المناقشة الحذرة والمسترشدة سوف تبقى عليهم في حالة من الاختلاف.

باستطاعتي أن أُلخص هذا النقد لهابرماس، بالتالي، بالقول بأنه قد قدم مفهومًا غير متسع بالقدر الكافي عن الحداثة. إن سمات الخبرة الحديثة تتحدد، ليس فقط من خلال الفهم ما بعد الميتافيزيقي للحق والصواب، ولكن أيضًا من خلال توقع أن الميتافيزيقا وما بعد الميتافيزيقا سوف يظلان موجودين بوصفهما موضوعًا مستمرا للاختلاف المعقول.

يعمل الخطأ نفسه على إفساد "نظرية التمايز" والتي يجادل هابرماس من خلالها بأن مفهومًا مفردا متناغمًا عن العقل قد اتخذ لنفسه في الأزمنة الحديثة أشكالاً مختلفة ومتخصصة تتلاءم مع تنوع عوالم العلم، والأخلاق، والفن. وكما جادلت في الفصل السابق، فإن هذا التناغم المفترض بين هذه الدوائر ليس صحيحا فيما يتعلق ببعضٍ من أعمق جوانب الخبرة الحديثة. إن المخيلة الفنية، على سبيل المثال، قد تنازعت بشكل متكرر مع حق العلم الحديث في التلاعب بصورتنا عن العالم الطبيعي. يمكن أن يُنظر للحداثة في ضوء مثل هذه المحادثات بصورة أفضل من تلك التي يقدمها الأمل في الوصول لأطروحة مركبة ومريحة عن الواحد والكثير. على كل حال، هذا هو المنظور الذي يجب أن يرشد ويوجه تفكيرنا بشأن أسس الدولة الديمقراطية-الليبرالية الحديثة.

٣. المذهب الليبرالي والديمقراطية

يتوجه انتقادي الرئيسي الثاني نحو الطريقة التي يقترحها هابرماس لتصور العلاقة بين الحقوق الفردية الأساسية (الحق في حرية الضمير، والتعبير، والتجمع، والحق في الملكية الخاصة) والمثل الأعلى الديمقراطي للسيادة الشعبية. كما ذكرت من قبل، لا يشارك هابزماس في الافتراض (الطائفي) الذي مفاده أن الحقوق الفردية ليست في حاجة لرعايتها وصياغتها من خلال رؤية جوهرية سابقة عن الحياة الطيبة (Sittlichkeit). لكن رفضه لوجهة النظر المعاكسة الخاصة بالمذهب الليبرالي يعد أمرا مساويًا في الأهمية. فكما يلاحظ هابرماس عن حق، عادة ما يوكل المذهب الليبرالي للحقوق الفردية – على الأقل تلك الحقوق ذات الطابع الأساسي والجوهري- مهمة تعيين الحدود اللازمة لمنظور السيادة الشعبية (130, 329, 610). بعيدا عن ذلك السؤال، نظر المفكرون الليبراليون عامة للحقوق الفردية الأساسية باعتبارها قيمة متمايزة عن الحكم الذاتي الديمقراطي ولها حق الأولوية عليه. يجد هذا المنظور تعبيرا عنه في مصطلح "الديمقراطية الليبرالية" ذاته، لكنه على الرغم من ذلك، مصطلح يرفضه هابرماس. إن هدفه الواضح والمعلن هو أن يشق طريقا وسطا بين المعسكرين

المتعارضين للمذهب الليبرالي والمذهب الاستنتاجي واللذين يقسمان فيما بينهما قدرا كبيرا للغاية من الفلسفة السياسية الأنجلو- أمريكية المعاصرة.

تم الإعلان عن هذا العمل من خلال التوسط في الأطروحة التي مؤداها أن الحقوق الفردية الأساسية والحكم الذاتي الديمقراطي يعتبران قيمًا ذات "أصل مشترك "Co-original (gleichursprunglich). على أحد المستويات يعد هذا الأصل المشترك بالنسبة لهابرماس بمنزلة علاقة من الافتراض المسبق المتبادل. فكما أن الحكم الذاتي يمكن أن يخدم في حماية الحقوق الفردية، كذلك أيضًا يتحقق الفهم الأفضل للحقوق باعتبار أنها تمدنا بالشروط الضرورية لممارسة السيادة الشعبية (133-4, 161, 610). لكن هابرماس في حقيقة الأمر يميز ثاني هذه القيم بصورة لا تخطئها العين. إن الحقوق الفردية من وجهة نظره تستمد معقوليتها من قدرتها المفترضة على جعل الحكم الذاتي الديمقراطي ممكنا. إن هدفها الأساسي لا يمكن، كما يعتقد الليبراليون بشكل عام، أن يتمثل في العمل على الحد من سلطة السيادة الشعبية.

من العلامات الواضحة على الأولوية التي يعينها هابرماس للديمقراطية: القيمة الأساسية التي يراها كامنة في الأصل المشترك للحقوق والحكم الذاتي. إنها ما يدعوه هابرماس "الاستقلال Autonomy" (51-2). في عصر ما بعد الميتافيزيقي، هكذا يجادل هابرماس، حيث تتضاءل قابلية صور العالم الدينية والميتافيزيقية، يصبح لدينا سبب لاعتبار أنفسنا خاضعين لمعايير عملية فقط إذا كنا قادرين في الوقت نفسه على النظر لذواتنا باعتبارها مصدرا لهذه المعايير. إن الحكم الذاتي الديمقراطي ليس سوى تطبيق لهذه الفكرة حول الاستقلال عن العالم السياسي (52, 153-4, 160). يمكن للمواطنين أن يعتبروا أنفسهم بصورة مشروعة ملزمين بقواعد الترابط السياسي فقط إلى الحد الذي لا تصدر معه هذه القواعد عن مصدر أعلى من المواطنين أنفسهم. مرة أخرى، بسبب الجدالات المنتشرة للغاية والمتجذرة بعمق حول طبيعة الحياة الخيرة، يجب على المواطنين، مع ذلك، أن يحددوا دورهم كمصدر للقانون، ليس في أحد أنماط الحياة المعطاة لهم بشكل أساسي والتي ربما يكونون مشاركين فيها بالفعل، لكن بدلا من ذلك

في إرادتهم المشتركة ذاتها، والتي يحركونها في سبيل هذا الغرض السياسي وحده. هذا هو السبب، كما يجادل هابرماس، في أن المذهب الاستنتاجي غير مقبول. يستطيع المواطنون أن يكونوا هذه الإرادة المشتركة ويعبروا عنها فقط من خلال النقاش العام (Diskurs) مع بعضهم بعضًا بشأن مبادئ الحياة المشتركة التي يعملون على تأكيدها.

يحتوي هذا الخط من التفكير على عنصر مهم تبناه مفكرون ديمقراطيون-ليبراليون آخرون قبل هابرماس: إن المبادئ المشروعة للاتحاد السياسي لابد أن تكون مقبولة عقلانيًا لجميع المواطنين الذين يفترض تقيدهم بها. هذا هو السبب في أن الاتحاد السياسي، في مواجهة الاختلاف المعقول بشأن الحياة الخيرة، لابد أن يستند على أولوية الحق. لكن السمة المميزة لموقف هابرماس هي الزعم الإضافي الذي يعتقد أنه يكمن في هذا الأمر والذي يخلق انفصالا عن المفهوم المعتاد عن الديمقراطية الليبرالية. إنه زعمه بأن الحقوق الفردية الأساسية تجد أساسا ملائما لها فقط في المثل الأعلى للسيادة الشعبية، بحيث إن المواطنين سوف يفهمون إرادتهم المشتركة ويستوعبونها باعتبارها مصدرا لكل المعايير التي تلزمهم وتقيدهم. من وجهة نظر هابرماس، لا تكمن وظيفة الحماية الجوهرية الخاصة بهذه الحقوق بشكل أساسي في تقييد سلطة الدولة وتحديدها، لكنها تكمن بدلا من ذلك في المستوى الأعمق من تقوية الأفراد للمشاركة في هذا الحكم الذاتي الديمقراطي. إن الحق في التعبير عن الرأي، على سبيل المثال، يُعتقد أنه يزكي نفسه باعتباره وسيلة لتكوين إرادة سياسية مشتركة. إن الحقوق الفردية لا تساعد على حمايتنا في مواجهة الإرادة الجمعية، بل بالأحرى تزودنا بالوسائل الضرورية لخلق مثل هذه الإرادة.

خلاصة الأمر، يريدنا هابرماس بناء على ذلك أن نرى الحكم الذاتي الديمقراطي باعتباره الأساس المعياري الوحيد للدولة الديمقراطية-الليبرالية الحديثة. من الأفضل للديمقراطية الليبرالية أن تُفهم، كما يعتقد، ليس كما يوحي المصطلح نفسه (بخضوع الديمقراطية للمبادئ الليبرالية)، بل بالأحرى على أنها ديمقراطية راديكالية. لابد للاتحاد السياسي من أن يُفهم بوصفه حكمًا ذاتيًا بصورة تامة وحقيقية. لا يمكن

لمثل هذا الحكم أن يُخضع نفسه لأي معيار مُعطى بصورة مسبقة. يمكن لـه فقط أن يعترف بتلك المعايير الأخلاقية التي عمل هو ذاته على نشأتها (154 ,123). هذا المثل الأعلى للسيادة الشعبية يشكل قلب فلسفة هابرماس السياسية. إنه السبب في أننا نعتقد، على سبيل المثال، أنه بدلا من اعتبار المبادئ القانونية الأساسية (على سبيل المثال، المبادئ الدستورية) بمنزلة تطبيق لمبادئ أخلاقية يُعتقد بالفعل أنها صادقة، يجب أن نفهم كلاً من القانون والأخلاق على أنهما تحديان متساويان، على الرغم من تداخلهما عادة، بشكل أساسي في مبدأ معياريٍ أكثر عمومية، وهو ما يعطي تعبيرا عن القيمة الجوهرية للاستقلال (8-135): "تعد هذه المعايير للفعل والسلوك صادقة فقط عندما يصبح من الممكن بالنسبة لجميع أولئك الذين يحتمل أن يتأثروا بتأسيسها أن يوافقوا على نتيجة النقاش العاقل".

يريد هابرماس لهذه الفكرة عن الديمقراطية الراديكالية أن تنفصل عن السمات المحددة لوجهة النظر الليبرالية. لقد جادل المفكرون الليبراليون عادة بأن الاتحاد السياسي لابد أن يقوم في نهاية الأمر على مبادئ أخلاقية تخدم وتحمي حريات أساسية فردية بعينها. وبطبيعة الحال، فإن مثل هذه المبادئ قد تكونت من تأكيد الحقوق الأساسية، مقترناً بالنتيجة التي مفادها أن الحكم الذاتي الديمقراطي خاضع لحماية الحريات الفردية. إن الدور التأسيسيِ الحصري الذي يمنحه هابرماس للمثل الأعلى للسيادة الشعبية يجعل منه أمرًا مختلفًا تمامًا عن المثل الأعلى الليبرالي[١].

---

(١) لا يعتقد هابرماس، بالطبع، أن الحقوق الأساسية تنشأ من خلال قنوات معيارية للسياسات الديمقراطية (من خلال البرلمان، على سبيل المثال). لابد لهذه الحقوق أن تتمتع بضمانات دستورية، كذلك يجب على نوع الحكم الذاتي الديمقراطي الذي يفترض أنه مصدر لها، أن يجد تعبيرًا عنه في بعض من الإعدادات غير المعتادة، على غرار الاتفاق الدستوري. إن فكرة هابرماس عن الديمقراطية الليبرالية تعد على هذا الأساس بمثابة نسخة مما أسماه بروس أكرمان بـ"الديمقراطية الثنائية"، والتي تعتبر الحقوق الليبرالية الأساسية وفقًا لها متجذرة في التشريع الذاتي للسياسات الدستورية. انظر كتاب أكرمان We The People, vol. 1, Foundations (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), chapter 1. ينطبق نقدي لهابرماس على الرأي الذي يقدمه أكرمان أيضًا (مهما كان محقًّا بشأن أن الحقوق الليبرالية تشكل الخط المركزي للتقليد الأمريكي الدستوري).

على أية حال، تعد هذه الرؤية للديمقراطية الراديكالية معيبة، لأنها تفشل في فهم طبيعة تكريسها في سبيل السيادة الشعبية. إن الحكم الذاتي الديمقراطي، على الأقل كما يفهمه هابرماس، يعتمد على مقدمة غير معترف بها والتي تعبر عن سبق الالتزامات الأخلاقية وتؤكد حقًّا على وجود الحق الفردي الأساسي. يمكن للمفاهيم الأخرى عن السيادة الشعبية، دون شك، أن تكون ذات سمة مختلفة. لكن مفهوم هابرماس قد تشكل في أغلبه بحيث يتضمن أن المبادئ السياسية يجب أن تكون مقبولة عقلانيًا لجميع من يلتزمون بها. في الواقع، يعود هذا المطلب بفكرة الديمقراطية إلى القطاع الليبرالي، على العكس من مقصده.

لذلك من المسموح لنا أن نسأل لماذا يجب علينا الاعتقاد بأن المبادئ السياسية يجب أن تكون مقبولة عقلانيًا من الجميع. لن يفي بالأمر أن نرد، كما يقترح هابرماس، بأن سلطة وجهات النظر التقليدية عن العالم ببساطة، والتي لا يتوافق فيها كون المرء مصدرا للقانون مع كونه خاضعا للقانون، قد اختفت. أولا وقبل كل شيء ليس هذا أمرا صحيحا. فكما أشرت، تظل سلطة مثل هذه الوجهات من النظر بالنسبة للكثيرين موضوعا لاعتقاد حي. حقا، لا يمكننا على وجه الخصوص أن نفهم كيفية وجود أمر ما على غرار المعرفة الأخلاقية، كما اقترحت، ما لم نفترض على نحو "ميتافيزيقي" وجود مثل هذه الأمور باعتبارها أسبابًا لا نخلقها، بل بالأحرى نكتشفها بواسطة التفكير والتأمل. إنه لمفهوم ضيق للغاية عن الحداثة، أو على الأقل في ذلك الجانب المتعلق بمشكلة الاتحاد السياسي، ذلك الذي يخفق في إدراك وجود الاختلاف المعقول بشأن هذه النقطة. لكن ثانيًا، لا يمكن للتخلي عن هذه الوجهات من النظر، حيثما وقع، أن يبرر الفكرة التي مفادها أن مبادئ الاتحاد السياسي لابد أن تكون مقبولة عقلانيا بالنسبة للجميع. سيكون من الممكن بالقدر نفسه تقريبًا، على سبيل المثال، النظر لمبادئ الاتحاد السياسي على أنها بمنزلة تعظيم للرخاء العام.

إن الحقيقة الجوهرية بشأن الفكرة التي مؤداها أن قواعد الاتحاد السياسي لابد أن تكون مقبولة عقلانيا لجميع من يلتزمون بها هي أنها تعطي أهمية حاسمة للطريقة

التي تختلف بها المبادئ السياسية عن المبادئ الأخلاقية الأخرى. بوجه عام، تعتبر المبادئ السياسية على وجه التحديد هي المبادئ التي نعتقد أنه يمكن تنفيذها بالقوة – فرضها عن طريق القسر والإرغام– عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. إن الفكرة التي مفادها أن مثل هذه المبادئ لابد أن تكون مقبولة عقلانيًا لدى أولئك الذين سيخضعون لها تقوم على وجهة نظر أخلاقية بشأن الظروف والشروط التي يمكن في ضوئها دعم هذه المعايير بالقوة. هذا الالتزام الأخلاقي الضمني يعني أنه لا يجب إجبار أي شخص بالقوة للانصياع لمعيار من معايير السلوك عندما لا يكون من المستطاع بالنسبة له أن يتعرف من خلال العقل على صدق هذا المعيار. إن المبادئ الأخلاقية التي لا نحتاج معها للتوجه نحو فرض التوافق بالقوة عندما يكون ذلك ضروريا، ليست في حاجة لاستيفاء هذا الشرط. باستطاعتنا أن نحكم على الآخرين في ضوء هذه المبادئ دون أن نضطر لافتراض أنهم سيوافقون على صدقها. لا يوجد شيء خاطئ في حد ذاته في القيام بذلك: إننا نقوم به طوال الوقت عندما نحكم على الآخرين في ضوء معتقداتنا الدينية أو مثلنا العليا عن الحياة الخيرة، وهي الأمور التي ربما لا يكونون قادرين على المشاركة فيها نظرا لطبيعة معتقداتهم المستقرة (ينتج عن ذلك أنني لا أستطيع أن أقبل رأى هابرماس القائل بأن خطابه الأساسي يتعلق بكل المعايير الأخلاقية وليس فقط بتلك المعايير التي تتلاءم مع وضع المؤسسات السياسية). لكن الأمر يختلف بشأن المبادئ السياسية التي نريد دعمها بالقوة القسرية. مثل هذه المبادئ، والتي تعد تحديدا ذات طبيعة سياسية، يجب أن نقبلها فقط إذا كانت قادرة على إدارة التوافق العقلاني لأولئك الذين يلتزمون بها. إنها، كما قلت، بمنزلة التزام أخلاقي جوهري يجعل الأمر قائمًا على هذا النحو بالفعل.

يشير هذا الاعتقاد الأخلاقي، في حقيقة الأمر، إلى الصيغة الكانطية التي مفادها أنه يجب معاملة كل شخص دائمًا على أنه غاية في حد ذاته. يجب ألا يُرغم أحد، في سبيل غاية أسمى وأبعد، على القيام بما لا يمكن أن يحظى أيضًا بقبوله العقلي. هذا هو، في الأصل، معيار الاحترام المتكافئ، والذي وفقا له يجب معاملة الأفراد باعتبارهم موجودات لا يمكن التضحية بقدرتهم على التفكير والعمل العقلي في سبيل

تحقيق هدف اجتماعي ما. إنه يكمن في قلب النواة الأخلاقيــة التــي يمكــن تأكيــدها بواسطة الشعب الذي سوف يختلف من ناحية أخرى حول مزايا وجهة النظر الدينيــة والميتافيزيقية بشأن العالم، وهو الأمر الذي يساند المبدأ الــسياسي المتعلــق بأولويــة الحق. إن الأمر الأكثر أهمية في السياق الحاضر، هو أن هذا المبدأ الأخلاقــي يمثــل تعبيرا عن حق فردي، على الرغم من أنه يعتبر قطعًا أكثر جوهريــة مــن الحقــوق السياسية التي تميل لأن تكون موضوعا للضمانات الدستورية الصريحة. من المــرجح أن يكون هابرماس محقًّا في أن الحقوق الفردية المألوفة تسهم في جعل الحكم الــذاتي الديمقراطي ممكنا. لكن لا يمكن لهذا أن يمثل سببها العقلي المكتمل والتام. إنها تقــدم أيضًا تعبيرا محددا عن أعمق حق فردي، ألا وهو الحق في الاحترام المتكافئ، والذي يعتبر في حد ذاته متضمنا في المثل الأعلى للحكم الذاتي الــديمقراطي. وبالتــالي، لا يمكن للسيادة الشعبية أن تشكل الطبقة النهائية لفهمنا الذاتي السياسي. إنها تقوم بدلا من ذلك على مفهوم ذي أساس ليبرالي عن العالم السياسي(١).

تعني هذه النتيجة أيضًا، على العكس من رأى هابرماس، أن مفهوم المناقشة أو الخطاب (Diskurs) – إذا كنا نقصد المناقشة العامة الحقيقية التي يمارس فيها الحكــم الذاتي الديمقراطي أو حتى المناقشة الافتراضية التي يمكن أن نتخيل إجراءها في ظل ظروف مثالية- لا يمكن أن يلعب الدور الجوهري والأساســي فــي فهمنــا الــذاتي الأخلاقي والسياسي. فعلى مستوى أعمق لابد أن يوجد المبدأ الأخلاقي الخاص باحترام الأشخاص. إن "الشروط المثالية للتبرير" التي يهدف الجدل السياسي في الديمقراطيــة

---

(١) فــي رده ("Postscript to Faktizitat und Geltung," Philisophy & Social Criticism 20, no. 4 [1994], pp. 143-4) على نسخة سابقة مــن انتقــادي ("Die Wurzeln radikaler Demokratie," Deuttsche Zeitschrift fur Philosophie 41 [1993], pp. 321-7) يذهب هابرماس إلى أن "الحقوق الليبرالية التي تحمي الأفراد في مواجهة جهاز الدولة" لا يمكن أن تكون أساسية لأنها تنبثق عن المواطنين "الذين يتعرفون إلى بعضهم بعضًا بوصفهم متساوين ومتكافئين" فــي التعبيــر عــن السيادة الشعبية. لكن المعنى الذى أقصده هو أن هذا النوع من التعرف تحديدا يعتمد (كما تشير كلمات هابرماس ضمنًا) على التزام بمبدأ الاحترام المتكافئ.

الليبرالية لأن يجسدها، هي في صميمها تمثل هذا المبدأ الأخلاقي؛ ذلك أن الاحترام المتكافئ هو تحديدا ما يجعل من الحكم الذاتي الديمقراطي بمنزلة الصيغة الملائمة للاتحاد السياسي. ومن ثَمَّ يستطيع المواطنون أن يتفهموا ذواتهم باعتبارها مصدرا للقانون فقط بمقدار قبولهم بالفعل لهذا المبدأ وبمقدار حكمهم على صدق قراراتهم الجمعية من هذا المنطلق. إن المبدأ الأخلاقي الخاص بالاحترام المتكافئ ينتمي لقلب نواة وعينا الأخلاقي. إنه يعمل تاريخيا على تشكيل نقطة انطلاق ملائمة لتأملاتنا الأخلاقية، كما يشكل الإطار المرجعي الذي نستطيع من خلاله أن نفهم الجدل الأخلاقي ونتصوره.

المؤلف فى سطور:

تشارلز لارمور

فيلسوف ومفكر سياسي أمريكي، ولد عام ١٩٥٠ بمدينة بــالتيمور Baltimore الأمريكية.

حصل على درجة الدكتوراه في عام ١٩٧٨ م من جامعة يال Yale الأمريكية.

عمل بتدريس الفلسفة بجامعة كولومبيا Columbia حتى عام ١٩٩٧ م، ثم انتقل منها إلى جامعة شيكاجو Chicago، ويشغل منصب أستاذ الفلسفة والإنسانيات بجامعــة براون Brown منذ عام ٢٠٠٦م.

ذاع صيته لكتاباته واسعة التأثير في مجال الفلسفة الأخلاقية والليبرالية السياسية بالإضافة إلى العديد من الموضوعات الأخرى مثل: "أسس الحكم الأخلاقي"، و"الواقعية الأخلاقية"، و"طبيعة الذات الإنسانية"، و"تاريخ الفلسفة"، كما يتركز اهتمامه الأساسي على الفترة الممتدة من القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين.

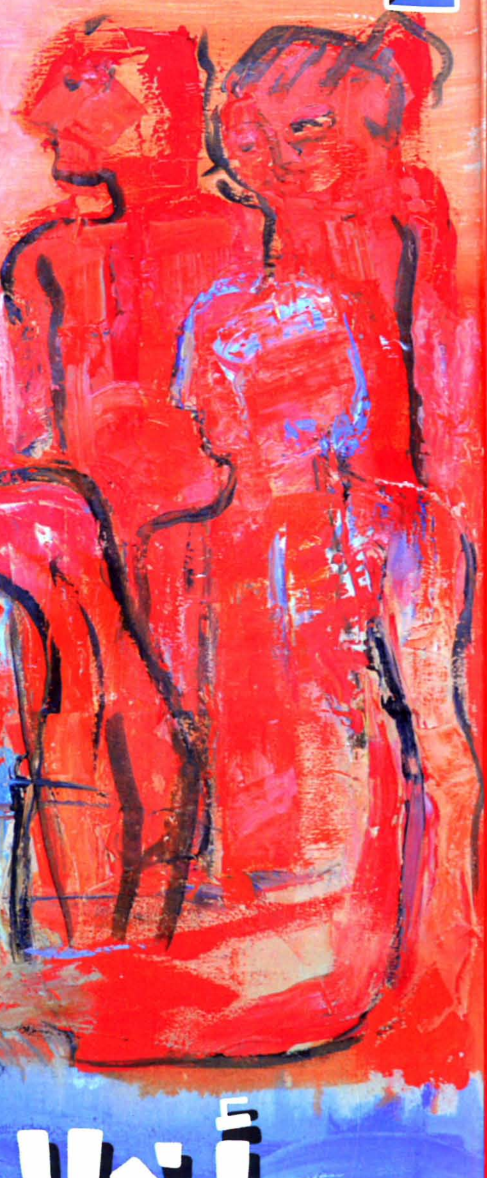
له العديد من المؤلفات التي تدور حول الأعلام المرموقة في تاريخ الفلسفة مثل: بايل وكانط وهولدرلين وديكارت وشوبنهاور ونيتشه. ومن أهم أعماله: "أنماط التداخل الأخلاقي" "Patterns of modern Complexity" عــام ١٩٨٧، و"الحداثــة والأخــلاق" "Modernite et Morale" عــام ١٩٩٣، و"التــراث الرومانــسي" "The Romantic Legacy" عام ١٩٩٦، و"أخلاق الحداثــة" "The Morals of Modernity" عــام ١٩٩٦، و"ممارسات الذات" "Les Partique du Moi" عام ٢٠٠٤، بالإضافة إلى كتاب "الاســتقلال الذاتي للأخلاق" "The Autonomy of Morals" بالاشتراك مع ألان رينو Alain Renaut عام ٢٠٠٨، ويــدور آخــر أعمالــه بعنــوان "العقلانيــة الذاتيــة" " Vernunft und subjektivitat" عام ٢٠١٢ حول طبيعة العقل.

حصل على جائزة Grand Prix de Philosophie من الأكاديمية الفرنــسية عــام ٢٠٠٤، كما انتخب عضوا بالأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون American Academy and Arts and Science عام ٢٠٠٥.

المترجم فى سطور:

مايكل مدحت يوسف

- ولد في القاهرة عام ١٩٨٢م.
- تخرج فى كلية الآداب جامعة حلوان عام ٢٠٠٤، وعمل معيدًا بقسم الفلسفة في الفترة من ٢٠٠٦-٢٠١١.
- حصل على الماجستير في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وعمل مدرسا مساعدا بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة حلوان في الفترة من ٢٠١١-٢٠١٦.
- حصل على الدكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة عام ٢٠١٦.
- يعمل الآن مدرسا للفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان.
- له عدد من الأعمال المترجمة، منها بالمركز القومي للترجمة كتاب: "خطوات نحو أسس موحدة للنماذج والمناهج العلمية". (تحت الطبع)



تـ

أخلا

ترجمة

3384

أخلاق الحداثة

تشارلز لارمور

3384

لوحة الغلاف للفنانة جاذبية سرى من مقتنيات قطاع الفنون التشكيلية

تصميم الغلاف: أحمد بلال

قة بين الفلسفة الأخلاقية
م رئيسية؛ يعالج القسم الأول
وبين أخلاق العصور القديمة
ات اجتماعية وسياسية، مع
ديثة للأخلاق والفصل بينها
اني المذهب الطبيعي تحديدًا
وف على فلسفة كل من كانط
النظرية على العلاقة بين
ورة نجد في مقالات الكتاب
القيم، الدين وعصر التنوير،
ة الأخلاقية، الفكر السياسي
لسياسية والاختلاف المعقول،
يرين من أعلام الفكر الغربي
يورجن هابرماس، مما يجعل
لارمور في هذا الكتاب موضوعًا
لمتخصص أو غير المتخصص
ية المعاصرة بوجه عام، وذلك
مع بين العمق والوضوح معًا.